[illegible]

20/1/23

63

آخر حتى يلزم ان يكون الكلي الاضافي ما امكن فرض اندراج شيئ آخر تحته فيرجع الى معنى الحقيقي لانه لا يقال للفرس انه جزئي اضافي للانسان مع امكان فرض الاندراج * و قيل الكلي ليس له الا مفهوم و واحد وهو الحقيقي و الجزئي له مفهومان و الحق هو الاول ثم اعلم ان البعض شرط في الجزئي الاضافي تحت اعم عموما من وجه مطلقا فاندراجه تحت الاعم من وجه لا يسمى جزئيا اضافيا و بعضهم اطلق الاعم و قال سواء كان اعم مطلقا او من وجه و كان المذهب الاول هو الحق * **فائدة** * النسبة بين الجزئي الحقيقي و الكلي حقيقيا كان او اضافيا مباينة كلية و هو ظاهر و بين الجزئي الحقيقي و الجزئي الاضافي ان الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي لصدقهما على زيد و صدق الاضافي فقط على كلي مندرج تحت كلي آخر كالحيوان بالنسبة الى الجسم و بين الكلي الحقيقي و الكلي الاضافي على عكس هذا اى الحقيقي اعم من الاضافي و بين الكلي حقيقيا كان او اضافيا و بين الجزئي الاضافي ان الجزئي الاضافي اعم من الكليين من وجه لصدقهما في الانسان و صدق الجزئي الاضافي دونهما في زيد و بالعكس في الجنس العالي و **الثالث** اللفظ الدال على المفهوم الكلي فان الكلي و الجزئي كما يطلقان على المفهوم فيقال المفهوم اما كلي او جزئي كذلك يطلقان على اللفظ الدال على المفهوم الكلي و الجزئي بالتبعية والعرض تسمية للدال باسم المدلول

* **التقسيم** * الكلي تقسيمات **الاول** الكلي الحقيقي اما ان يكون ممتنع الوجود في الخارج او ممكن الوجود و الاول كشريك الباري و الثاني اما ان لا يوجد منه شيئ في الخارج او يوجد و الاول كالعنقاء و الثاني اما يكون الموجود منه واحدا او كثيرا و الاول اما ان يكون غيره ممتنعا كواجب الوجود او ممكنا كالشمس عند من يجوز وجود شمس اخرى و الثاني اما ان يكون متناهيا كالكواكب السبعة او غير متناه كالنفوس الناطقة والمعتبر في حمل الكلي على جزئياته حمل المواطاة **الثاني** الكلي اما جنس او نوع او فصل او خاصة او عرض عام و بيان كل منها في موضعه **الثالث** الكلي اما طبيعي او منطقي او عقلي فان مفهوم الحيوان مثلا غير كونه كليا و الا فالنسبة نفس المنتسب و غير المركب منهما و الاول هو الطبيعي و الثاني المنطقي و الثالث العقلي بيان ذلك ان مفهوم الحيوان مثلا و هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة النامي الحساس المتحرك بالارادة معنى في نفسه ومفهوم الكلي المسمى بالكلي المنطقي و هو ما لا يمنع تصوره عن فرض الشركة فيه من غير اشارة الى شيئ مخصوص معنى آخر بالضرورة و ليس جزءا من المعنى الاول لامكان تعقله بالكنه مع الذهول عن الثاني و لا لازما له من حيث هو هو و الا امتنع اتصافه بكونه جزئيا حقيقيا و كذا مفهوم الجزئي مفهوم خارج عن مفهوم الحيوان و غير لازم من حيث ذاته و الا لم يوجد منه الا شخص ثم ان معنى الحيوان لا يتصف في الخارج بانه كلي اي مشترك حتى يكون ذاتا واحدة بالحقيقة في الخارج موجودة في كثيرين لانه يلزم حينئذ اتصاف الامر الواحد الحقيقي باوصاف متضادة و لا يتصف ايضا في الذهن بالكلية المفسرة بالشركة لان المرتسم في نفس شخصية يمتنع ان يكون هو بعينه مشتركا بين امور متعددة نعم الطبيعة الحيوانية اذا حصلت

في الذهن عرض لها نسبة واحدة متشابهة الى امور كثيرة بها يحملها العقل على واحد واحد منها فهذا العارض هو الكلية و نسبة الحيوان اليه نسبة الثوب الى الابيض فكما ان الثوب له معنى و الابيض له معنى آخر فكذلك الحيوان كما عرفت فالمفهوم الذي يصدق عليه مفهوم الكلي سمي كليا طبيعيا لانه طبيعة مّا من الطبائع و مفهوم الكلي العارض له يسمى كليا منطقيا لان المنطقي انما يبحث عنه و المجموع المركب من المعروض و العارض يسمى كليا عقليا لعدم تحققه الا في الذهن و العقل و انما قلنا الحيوان مثلا لان هذه الاعتبارات الثلثة لا تختص بالحيوان بل تعم سائر الطبائع و مفهومات الكليات الخمس فنقول مفهوم الكلي من حيث هو كلي طبيعي و الكلي العارض للمحمول عليه منطقي و المجموع المركب منهما عقلي و على هذا فقس الجنس الطبيعي و المنطقي و العقلي و النوع الطبيعي و المنطقي و العقلي الى غير ذلك و ههنا بحث و هو ان الحيوان من حيث هو لو كان كليا طبيعيا لكان كليته بطبيعة فيلزم كون الاشخاص كليات و ايضا الكلي الطبيعي ان اريد به طبيعة من الطبائع فلا امتياز بين الطبيعيات و ان اريد به الطبيعة من حيث انها معروضة للكلية فلا يكون الحيوان من حيث هو كليا طبيعيا بل لابد من قيد العروض فالكلي الطبعي هو الحيوان لا باعتبار الطبيعة بل من حيث اذا حصل في العقل صلح لان يكون مقولا على كثيرين و قد نص عليه الشيخ في الشفاء و الفرق حينئذ بين الطبيعي و العقلي ان هذا العارض في العقلي معتبر بحسب الجزئية و في الطبيعي بحسب العروض فالتحقيق انا اذا قلنا الحيوان مثلا كلي ان يكون هناك اربع مفهومات طبيعة الحيوان من حيث هي هي و مفهوم الكلي و الحيوان من حيث انه يعرض له الكلية و المجموع المركب منهما فالحيوان من حيث هو هو ليس باحد الكليات و هو الذي يعطى ما تحته حده و اسمه * اعلم ان الكلي المنطقي من المعقولات الثانية و من ثم لم يذهب احد الى وجوده في الخارج و اذا لم يكن المنطقي موجودا لم يكن العقلي موجودا بقي الطبيعي اختلف فيه فمذهب المحققين و منهم الشيخ انه موجود في الخارج بعين وجود الافراد فالوجود واحد بالذات و الموجود اثنان و هو عارض لهما من حيث الوحدة ومن ذهب الى عدمية التعين قال بمعدوميته ايضا و هو الحق و ذهب شرذمة من المتكلمين و المتفلسفين الى ان الموجود هو الهوية البسيطة و الكليات منتزعات عقلية كما في السلم ثم الكلي الطبيعي الموجود في الخارج لا يخلو اما ان يعتبر في وجوده العيني و هو الكلي مع الكثرة او في وجوده العلمي و لا يخلو اما ان يكون وجوده العلمي من الجزئيات و هو الكلي بعد الكثرة او وجود الجزئيات منه و هو الكلي قبل الكثرة و فسر الكلي قبل الكثرة بالصورة المعقولة في المبدأ الفياض و يسمى علما فعليا كمن تعقل شيئا من الامور الصناعية ثم يجعله مصنوعا قال الشيخ لما كان نسبة جميع الامور الموجودة الى الله تعالى و الى الملائكة نسبة المصنوعات التي عندنا الى النفس الصانعة كان علم الله و الملائكة بها موجودا قبل الكثرة و فسر الكلي مع الكثرة بالطبيعة الموجودة في ضمن

الجزئيات لا بمعنى انها جزء لها في الخارج كما يتبادر من العبارة اذ ليس في الخارج شيء واحد عام بل انها جزء لها في العقل متحدة الوجود معها في الخارج و لهذا امكن حملها عليها و فسر الكلي بعد الكثرة بالصورة المنتزعة عن الجزئيات المشخصات كمن رآى اشخاص الناس واستنبت الصورة الانسانية في الذهن و يسمى علما انفعاليا و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظة العلم في فصل الميم من باب العين المهملة * فائدة * كل مفهوم اذا نسب الى مفهوم آخر سواء كانا كليين او جزئيين او احدهما كليا و الآخر جزئيا فالنسبة بينهما منحصرة في اربع المساواة والعموم مطلقا و من وجه و المباينة الكلية و ذلك لانهما ان لم يتصادقا على شيء اصلا فهما متباينان تباينا كليا و ان تصادقا فان تلازما في الصدق فهما متساويان و الا فان استلزم صدق احدهما صدق الآخر فبينهما عموم و خصوص مطلقا و الملزوم اخص مطلقا و اللازم اعم مطلقا و ان لم يستلزم فبينهما عموم و خصوص من وجه و كل منهما اعم من الآخر من وجه و هو كونه شاملا للآخر و لغيره و اخص منه من وجه و هو كونه مشمولا للآخر فالمساواة بينهما ان يصدق كل منهما بالفعل على كل ما صدق عليه الآخر سواء وجب ذلك الصدق اولا فمرجعهما الى موجبتين كليتين مطلقتين عامتين و معنى تلازمهما في الصدق انه اذا صدق احدهما على شيء في الجملة صدق عليه الآخر كذلك و معنى استلزام الاخص للاعم على هذا القياس فمرجع العموم المطلق الى موجبة كلية مطلقة عامة و سالبة جزئية دائمة و الحاصل ان التلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين و الاستلزام عن عدمه من جانب واحد فعدم الاستلزام من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما فلابد في العموم من وجه من ثلث صور فمرجعه الى موجبة جزئية مطلقة و سالبتين جزئيتين دائمتين والمباينة الكلية بينهما ان لا يتصادقا على شيء واحد اصلا سواء كان امكن تصادقهما عليه اولا فمرجعهما الى سالبتين كليتين دائمتين و اما المباينة الجزئية التي هي عبارة عن صدق كل من المفهومين بدون الآخر في الجملة فمندرجة تحت العموم من وجه او المباينة الكلية اذ مرجعها الى سالبتين جزئيتين فان لم يتصادقا في صورة اصلا فهو التباين الكلي و الا فعموم من وجه و اعلم ان المعتبر في مفهوم النسب التحقق و الصدق في نفس الامر والا لم ينضبط فانه ان فسر التباين بامتناع التصادق كان مرجعه الى سالبتين كليتين ضروريتين و حينئذ يجب ان يكتفى في سائر الاقسام بعدم امتناع التصادق فيلزم ان يندرج في التساوي مفهومان لم يتصادقا على شيء اصلا لكن يمكن فرض صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر و في العموم المطلق مفهومان يمكن صدق احدهما على كل ما صدق عليه الآخر بدون العكس مع انهما لم يتصادقا على شيء و في العموم من وجه مفهومان يمكن تصادقهما و انفكاك كل منهما عن الآخر اما بدون التصادق او معه بدون الانفكاك و كل ذلك ظاهر الفساد و هذا الذي ذكرنا في المفردات و اما في القضايا فالمعتبر في مفهوم النسب الوجود و التحقق لا الصدق * فائدة * نقيضا المتساويين متساويان و نقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا و بين نقيضي الاعم و الاخص من وجه

مباينة جزئية وكذا بين نقيضي المتباينين و النسبة بين احد المتساويين ونقيض الآخر وبين نقيض الاعم و عين الاخص مطلقا هي المباينة الكلية و بين عين الاعم و نقيض الاخص كالحيوان و اللا انسان هي العموم من وجه واحد المتباينين اخص من نقيض الآخر مطلقا و الاعم من وجه ينفك عن نقيض صاحبه حيث جامعه فاما ان يكون اعم منه مطلقا كالحيوان مع نقيض اللا انسان او من وجه كالحيوان مع نقيض الابيض كل ذلك ظاهر بادنى تامل *

الكليات الخمس عند المنطقيين و تسمى بايساغوجي ايضا هى الجنس و الفصل و النوع الحقيقي و الخاصة المطلقة والعرض العام و المراد بالفصل هو الفصل بمعنى الكلي الذي يتميز به الشيئ في ذاته و النوع الاضافي و كذا الخاصة الاضافية ليس من الكليات الخمس و تحقيق ذلك يطلب من شرح المطالع و حواشيه في مباحث النوع وانما سميت بايساغوجي لانه اسم حكيم استخرجها او دوّنها وقيل لان بعضهم كان يعلّمها شخصا مسمى بايساغوجي و كان يخاطبه في كل مسئلة منها باسمه ويقول يا ايساغوجى كذا و كذا كذا ذكر السيد السند في حاشية شرح المطالع *

العلم الكلي هو العلم الالٰهي و قد سبق فى المقدمة *

الكلية تطلق على كون المفهوم كليا حقيقيا كان او اضافيا و على قضية حملية حكم فيها على جميع افراد الموضوع و قد سبق في لفظ الحملية و على قسم من القضية الشرطية وقد سبق ايضا و على قسم من الافلاك و قد سبق ايضا *

الكمال بالفتح و تخفيف الميم عند الحكماء يطلق على معنيين * احدهما الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما فى الكمالات الدائمة الحصول كالكمالات الحاصلة للعقول و الحركات الازلية الحاصلة للافلاك على رائهم و سواء كان دفعا كما فى الكون او تدريجا كما فى الحركة وسواء كان لائقا بماحصل فيه او لم يكن و انما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان فى القوة نقصانا و الفعل تمام بالقياس اليها و هذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها و فرضها و بهذا المعنى يقال الكمال خروج الشيئ من القوة الى الفعل و ثانيهما الحاصل بالفعل اللائق بما حصل فيه و هذا المعنى اخص من الاول لاعتبار قيد اللياقة فيه دون الاول و بهذا المعنى وقع الكمال في تعريف النفس و بهذا المعنى قيل الكمال مايتم به الشيئ اما في ذاته ويسمى كمالا اولا و منوعا اذ به يصير الشيئ نوعا بالفعل وهو الفصول و الصور النوعية و اما في صفاته و يسمى كمالا ثانيا وهو الكمال الذي يلحق الشيئ بعد تقومه كالعلم و سائر الفضائل اذ الشيئ لايكمل فى الصفات الا بها فالكمال الاول يتوقف عليه الذات والكمال الثانى يتوقف على الذات هكذا يستفاد من شرح المواقف و العلمي حاشية شرح هداية الحكمة وقال المحقق الطوسي كل مايكون في شيئ بالقوة ثم يخرج عنه الى الفعل يكان خروجه الى الفعل اليق بذلك الشيئ

ان يكون الشيئ الذي يخرج من القوة الى الفعل لايكون من شانه ان يخرج بتمامه دفعة و يسمى ما يخرج منه الى الفعل قبل خروج تمامه كمالا اولا و كماله الذي يتوخاه و يقصده بعد تقدير خروجه الى الفعل كمالا ثانيا و بهذا الاعتبار تعرف الحركة بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة الثاني ان يكون الشيئ الذي يخرج الى الفعل يكون من شانه ان يخرج بتمامه دفعة فان كان حصوله لذلك الشيئ يجعله نوعا غير ما كان قبل الحصول يسمى كمالا اولا و ما يصدر عنه بعد تنوعه من حيث هو ذلك النوع كمالا ثانيا و بهذا الاعتبار تعرف النفس بانها كمال اول لجسم طبيعي الخ و الصور التي تحصل للمركبات و تجعلها انواعا يمكن ان تزول عنها لا الى بدل كصور المعادن و النباتات والحيوانات لا كصور العناصر تسمى صورا كمالية انتهى الكمال الصناعي ما يحصل بالصنع و الكمال الطبيعي ما لا مدخل للصنع فيه و الكمال الآلي ما يحصل بالآلة و يجيئ في لفظ النفس في فصل السين المهملة من باب النون قال الصوفية للحق سبحانه كمالان احدهما الكمال الذاتي وهو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه بنفسه لنفسه بلا اعتبار الغير والغيرية و الغناء المطلق لازم لهذا الكمال الذاتي و معنى الغناء المطلق مشاهدته تعالى في نفسه جميع الشئون و الاعتبارات الالهية و الكيانية مع احكامها ولوازمها على وجه كلي جملي لاندراج الكل في بطون الذات و وحدته كاندراج الاعداد في الواحد العددي و انما سميت غنى مطلقا لانه تعالى بهذه المشاهدة مستغن عن ظهور العالم على وجه التفصيل لاحاجة له في حصول المشاهدة الى العالم و ما فيه لان مشاهدته جميع الموجودات حاصلة له تعالى عند اندراج الكل في بطونه و وحدته وهذه المشاهدة تكون شهودا غيبيا علميا كشهود المفصل في المجمل و الكثير في الواحد و ثانيهما الكمال الاسمائي و هو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه و شهود ذاته في التعينات الخارجية اي العالم و ما فيه و هذا الشهود يكون شهودا عيانيا عينيا وجوديا كشهود المجمل في المفصل و الواحد في الكثير و هذا الكمال من حيث التحقق و الظهور موقوف على وجود العالم على وجه التفصيل كذا في التحفة المرسلة ٭

الكامل هو من له الكمال في شرح حكمة العين آخر المقالة الثالثة التام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له و هو الكامل ايضا و ربما شرطوا ان يكون وجوده الكامل و كمالات وجوده من نفسه لامن غيره فان اعتبر في التام هذا القيد فلا تام في الوجود الا واجب الوجود تعالى و ان لم يعتبر كانت العقول المفارقة تامة فان تم غيره منه بان يكون مبدأ الكمالات غيره فهو فوق التام والذي اعطي له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته يسمى بالمكتفي كالنفوس السماوية فانها دائما في اكتساب الكمالات بتحريك الاجرام السماوية التي يتمكن لها من تحصيل كمالاتها واحدا بعد واحد و الذي لايكون حاصلا له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته بل يحتاج في تحصيل كمالاته الى آخر كالنفوس الناطقة يسمى بالناقص و وجه الحصر ان يقال الموجود اما ان يكون حاصلا له جميع ما ينبغي اولا يكون و الاول اما ان تكون كمالات غيره حاصلة منه و هو فوق التام اولا و هو التام و الكامل و الثاني اما يكون ما به يتمكن من تحصيل كمالاته حاصلا له و هو المكتفي اولا وهو الناقص

انتهى كلامه فالكامل بالمعنى الاخص و فوق التام متساويان و الكامل عند اهل العروض اسم بحر من البحور المختصة بالعرب و هو متفاعلن ست مرات كذا في عنوان الشرف •

الاكمل اسم بحريست كه وزنش مفتعلاتن است هشت بار مثاله • مصراع • وزن لطيف اكمل مارا گر تو بخواهي زود چنين كن • كذا في جامع الصنائع و اين بحر مجزو هم آيد يعني مفتعلاتن شش بار و صوفيه ميگويند هر كه در وى جمعيت الهيه بجميع اسما و صفات اكثر بود اكمل باشد و هر كرا حظ از اسماى الهيه اقل باشد انقص بود و از مرتبهٔ خلافت ابعد كذا نقل من الشيخ عبد الرزاق الكاشي و الفرق بينه و بين الاشرف قد سبق في فصل الفاء من باب الشين المعجمة •

الكاملية فرقة من غلاة الشيعة المنسوبة الى ابي كامل قالوا نكفر الصحابة بترك بيعة عليّ رضي الله عنه و نكفر عليا على ترك طلب الحق و قالوا بالتناسخ في الارواح بعد الموت و ان الامامة نور يتناسخ من شخص الى آخر و قد تصير نبوة بعد ما كانت في شخص آخر امامة كذا في شرح المواقف •

التكميل هو عند اهل البيان الاحتراس و قد سبق في فصل السين من باب الحاء المهملتين و عند المحاسبين اسم لعمل يستعمل في علم الجبر و المقابلة مقابل للرد و قد سبق ايضا في فصل الدال من باب الراء المهملتين • و عند اهل التعمية قسم من الاعمال المعمائية مقابل للتحصيل و قد سبق في لفظ المعمى في فصل الياء من باب العين المهملة •

الكيل بالفتح و سكون المثناة التحتانية بمعنى پيمانه و پيمودن و الكيلي مايكون مقابلته بالثمن مبنيا على الكيل و يجيئ في لفظ المثلي في فصل اللام من باب الميم و يسمى مكيلا ايضا •

فصل الميم • المكتوموں بالتاء المثناة الفوقانية نزد ارباب سلوك جماعتي را گويند از اوليا كه چهار هزار تن اند كه هميشه در عالم ميباشند و يكديگر را نشناسند و جمال حال خود را ندانند كل احوال از خود و از خلق مستور باشند و در لطائف اشرفي مى آرد كه اكثر مكتومان در لباس غير آشنا باشند غير از موحد اهل باطن ايشانرا نشناسند كذا في مرآة الاسرار و مكتومان از اهل تصرف نيستند كما في توضيح المذاهب •

الكرم هو ارض بحوطها حائط فيها اشجار ملتفة لا يمكن زراعة ارضها و قد سبق في لفظ البستان في فصل النون من باب الباء الموحدة •

الكرامة بالفتح وتخفيف الراء عند اهل الشرع ما يظهر على يد الولياء من خرق العادة كذا في مجمع السلوك وقد سبق الفرق بينها وبين الاستدراج في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة •

الكرامية فرقة من المشبهة اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف و تخفيف الراء كذا في شرح المواقف •

المكرمية فرقة من الخوارج الثعالبة اصحاب مكرم العجلي قالوا تارك الصلوة كافر وكذا مرتكب كل

كبيرة اذ ذلك يستلزم الجهل بالله و موالاة الله و معاداته لعباده باعتبار العاقبة كذا في شرح المواقف *

كريم الطرفين نزد شعرا آنست كه جزء آخر مصراع شعر را چنان آرد كه جزء اول مصراع دويم تواند شد مثاله * شعر *

زهى بر دولت ميمونت ازين حكم * جهانداري ترا زيبد كه مثل خويش كم داري

نه همسربا توكس زاقران نه همدستت * درين دوران نظير تو نديدم در نكو كاري

كذا في جامع الصنائع *

الكلمة بالفتح وكسر اللام و سكونها و بالكسر و السكون ايضا ثلث لغات و هي في اللغة ما ينطق به الانسان مفردا كان او مركبا و تطلق ايضا على الخطبة و كلمة الشهادة و القصيدة و عند النحاة قسم من اللفظ و هو اللفظ الموضوع لمعنى مفرد فاللفظ يشتمل المهمل و غيره و باضافة الوضع اليه خرج المهمل ولا حاجة الى اخراج الدوال الاربع وهى الخطوط و العقود و النصب و الاشارات لعدم دخولها في اللفظ و كذا خرج المحرفات نحوقلف محرف قفل و كذا الالفاظ الدالة بالطبع كاح اح فانه يدل على السعال و كذا الدالة بالعقل كدلالة اللفظ على اللافظ فانه ليس من جهة هذه الدلالة كلمة ثم انه ان اريد بالوضع تخصيص شيئ بشيئ فذكر المعنى بعده للاحتراز عن حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا بازاء المعنى لان المعنى ما يعنى من اللفظ او يفهم منه و غرض التركيب لايصلح ان يعنى بحروف الهجاء او يفهم منها فلا يكون لها معنى و ان اريد به تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه او تخصيص شيئ بشيئ بحيث متى اطلق او احس الشيئ الاول فهم منه الشيئ الثاني فذكر المعنى بعده مبني على التجريد اي تجريد المعنى عنه و لا يخرج من الحد الالفاظ الموضوعة بازاء الالفاظ لان المعنى اعم من ان يكون لفظا او غيره وبقيد المفرد خرج الالفاظ المركبة نحو عبد الله علما و ضرب زيد و معاني الالفاظ الواقعة في التعريف مشروحة في مواضعها ثم الكلمة ثلثة اقسام اسم ان دلت على معنى بالاستقلال و لم يقترن باحد الازمنة الثلثة و فعل ان اقترنت به و حرف ان لم تدل على معنى بالاستقلال و قد ذكر في لفظ الاسم مستوفي و عند المنطقيين هى اللفظ المفرد الدال على معنى و زمان من الازمنة الثلثة بصيغته و وزنه وهي قسمان حقيقية كضرب و وجودية ككان وقد سبق مستوفى في لفظ المفرد في فصل الدال المهملة من باب الفاء و عند النصارى تطلق على صفة العلم وقد مر في لفظ الاقنوم في فصل الميم من باب القاف و عند اهل التصوف عين من الاعيان الثابتة في العلم الالهي الداخلة تحت الايجاد في الانسان الكامل في باب ام الكتاب الكلمات عبارة عن حقائق المخلوقات العينية اعني المتعينة في العالم الشهادي انتهى و قال الشيخ الكبير صدر الدين القونوي رض ايضا في كتاب النفحات ان لصورة معلومية كل شيئ في مرتبة العلم الالهي الازلي مرتبة الحرفية فاذا صبغها الحق بنورة الوجودي الذاتي و ذلك بحركة معقولة معنوية يقتضيها شان من الشئون الالهية المعبر عنها بالكتابة تسمى تلك

الصورة اعني صورة معلومية الشيئ المراد تكوينه كلمة و بهذا الاعتبار سمي الحق سبحانه الموجودات كلها كلمات و لذا سمي عيسى عليه السلام كلمة و قال ايضا لا تبديل لكلمات الله و قال في حق ارواح العباد اليه يصعد الكلم الطيب اى الارواح الطاهرة فاذا فهمت هذا عرفت ان شيئية الاشياء من حيث جزئيتها شيئية ثبوتية في عرصة العلم و مقام الاستهلاك فى الحق سبحانه و انها بعينها في عرصة الوجود العيني باعتبار انبساط نور وجود الحق عليها و على لوازمها و اظهارها لها لا له سبحانه هي كلمة وجودية فلها بهذا الاعتبار الثاني شيئية وجودية بخلاف الاعتبار الاول كذا في شرح الفصوص فى الخطبة و فى الفص الاول منه الكلم ثلث كلمة جامعة لحروف الفعل و التاثير التي هي حقائق الوجوب و كلمة جامعة لحروف الانفعال التى هى حقائق الامكان و كلمة برزخية جامعة بين حروف حقائق الوجوب و بين حروف حقائق الامكان التي هي فاصلة متوسطة بينهما و هي حقيقة الانسان الكامل انتهى و سيتضح هذا زيادة اتضاح بعيد هذا في لفظ الكلام *

الكلام بالفتح فى الاصل شامل لحرف من حروف المباني و المعاني و لاكثر منها و لذا قيل الكلام ما يتكلم به قليلا كان او كثيرا و اشتهر في عرف اهل اللغة فى المركب من الحرفين فصاعدا و هو المراد فى الجلاپي ان ادنى ما يقع اسم الكلام عليه المركب من حرفين و فيه اشعار بما هو المشهور ان الحرف هو الصوت المكيف لكن فى المحيط ان الصوت و الحرف كل منهما شرط الكلام اذ لا يحصل الافهام الا بهما كما قال الجمهور و ذهب الكرخي و من تابعه مثل شيخ الاسلام الى ان الصوت ليس بشرط في حصول الكلام فلو صحح المصلي الحروف بلا اسماع لم يفسد الصلوة الا عند الكرخي و تابعيه هكذا في جامع الرموز في بيان مفسدات الصلوة و قال الاصوليون الكلام ما انتظم من الحروف المسموعة المتواضع عليها الصادرة عن مختار واحد و الحروف فصل عن الحرف الواحد فانه لا يسمى كلاما و المسموعة فصل المكتوبة و المعقولة و المتواضع عليها من المهمل و الصادرة الخ عن الصادر من اكثر من واحد كما لو صدر بعض الحروف عن واحد و البعض من آخر و يخرج الكلام الذي على حرف واحد مثل ق و ر اللهم الا ان يراد اعم من الملفوظة و المقدرة هكذا في بعض كتب الاصول و فى العضدي ان ابا الحسين عرف الكلام بانه المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع عليها قال المحقق التفتازاني و المتميزة احتراز عن اصوات الطيور و لما لم تكن المكتوبة حروفا حقيقة ترك قيد المسموعة و فوائد باقي القيود بمثل ما مر و مرجع هذا التفسير الى الاول لكن في اخراج اصوات الطيور بقيد المتميزة نظرا اذ اصوات الطيور غير داخلة فى الحرف لان التمييز معتبر في ماهية الحروف على ما مر في محله * **التقسيم** * مراتب تاليف الكلام خمس الاول ضم الحروف بعضها الى بعض فتحصل الكلمات الثلث الاسم و الفعل و الحرف الثاني تاليف هذه الكلمات بعضها الى بعض فتحصل الجمل المفيدة و هذا هو النوع الذي يتداوله الناس جميعا في مخاطباتهم و قضاء حوائجهم و يقال له المنثور من الكلام الثالث ضم بعض ذلك الى بعض ضما له مباد و مقاطع

و مداخل و مخارج و يقال له المنظوم الرابع ان يعتبر في اواخر الكلم مع ذلك تسجيع و يقال له المسجع الخامس ان يجعل له مع ذلك وزن و يقال له الشعر و المنظوم اما محاورة و يقال له الخطابة و اما مكاتبة و يقال له الرسالة فانواع الكلام لا تخرج عن هذه الاقسام كذا في الاتقان في بيان وجوه اعجاز القرآن و قال النحاة الكلام لفظ تضمن كلمتين بالاسناد و يسمى جملة و مركبا تاما ايضا اي يكون كلواحدة من الكلمتين حقيقة كانتا او حكما في ضمن ذلك اللفظ فالمتضمن اسم فاعل هو المجموع و المتضمن اسم مفعول كلواحدة من الكلمتين فلا يلزم اتحادهما فاللفظ يتناول المهملات و المفردات و المركبات و بقيد تضمن كلمتين خرجت المهملات و المفردات و بقيد الاسناد خرجت المركبات الغير الاسنادية من المركبات التي من شانها ان لا يصح السكوت عليها نحو عارف زيد على الاضافة و زيد العارف على الوصفية و زيد نفسه على التوكيد فانها لا تسمى كلاما و لا جملة و هذا عند من يفسر الاسناد بضم احدى الكلمتين الى الاخرى بحيث يفيد السامع و اما عند من يفسره بضم احدهما الى الاخرى مطلقا فيقال المراد بالاسناد عنده ههنا الاسناد الاصلي و حيث كانت الكلمتان اعم من ان تكونا كلمتين حقيقة او حكما دخل في التعريف مثل زيد ابوه قائم او قام ابوه او قائم ابوه فان الاخبار فيها و ان كانت مركبات لكنها في حكم المفردات اعني قائم الاب و دخل فيه ايضا جسق مهمل و ديز مقلوب زيد مع ان المسند اليه فيهما مهمل ليس بكلمة فانه في حكم هذا اللفظ ثم ان هذا التعريف ظاهر في ان ضربت زيدا قائما بمجموعه كلام بخلاف كلام صاحب المفصل حيث قال الكلام هو المركب من كلمتين اسندت احدهما الى الاخرى فانه صريح في ان الكلام هو ضربت و المتعلقات خارجة عنه ثم اعلم ان صاحب المفصل و صاحب اللباب ذهبا الى ترادف الكلام و الجملة و ظاهر هذين التعريفين يدل على ذلك لكن الاصطلاح المشهور على ان الجملة اعم من الكلام مطلقا لان الكلام ما تضمن الاسناد الاصلي و كان اسناده مقصودا لذاته و الجملة ما تضمن الاسناد الاصلي سواء كان اسناده مقصودا لذاته اولا فالمصدر و الصفات المسندة الى فاعلها ليست كلاما و لا جملة لان اسنادها ليست اصلية و الجملة الواقعة خبرا او وصفا او حالا او شرطا او صلة و نحو ذلك مما لا يصح السكوت عليها جملة و ليست بكلام لان اسنادها ليس مقصودا لذاته هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية و المطول في تعريف الوصل و الوافي و غيرها * **التقسيم** * اعلم ان الحذاق من النحاة و غيرهم و اهل البيان قاطبة على انحصار الكلام في الخبر و الانشاء و انه ليس له قسم ثالث و ادعى قوم ان اقسام الكلام عشرة نداء و مسئلة و امر و تشفع و تعجب و قسم و شرط و وضع و شك و استفهام و قيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله في المسئلة و قيل ثمانية باسقاط التشفع لدخوله فيها و قيل سبعة باسقاط الشك لانه من قسم الخبر و قال الاخفش هي ستة خبر و استخبار و امر و نهي و نداء و تمن و قال قوم اربعة خبر و استخبار و طلب و نداء و قال كثيرون ثلثة خبر و طلب و انشاء قالوا لان الكلام اما ان يحتمل التصديق و التكذيب اولا الاول الخبر و

الثاني ان اقترن معناه بلفظه فهو الانشاء و ان لم يقترن بلفظه بل تاخر عنه فهو الطلب و المحققون على دخول الطلب في الانشاء و ان معنى اضرب و هو طلب الضرب مقترن بلفظه و اما الضرب الذي يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لا نفسه و قال بعض من جعل الاقسام ثلاثة الكلام ان افاد بالوضع طلبا فلا يخلو اما ان يطلب ذكر الماهية او تحصيلها او الكف عنها الاول الاستفهام و الثاني الامر و الثالث النهي و ان لم يفد طلبا بالوضع فان لم يحتمل الصدق و الكذب يسمى تنبيها و انشاء لانك نبهت به على مقصودك و انشأته اي ابتكرته من غير ان يكون موجودا في الخارج سواء افاد طلبا باللازم كالتمني و الترجي و النداء و القسم او لا كانت طالق و ان احتملهما من حيث هو فهو الخبر كذا في الاتقان و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المركب في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة و سمى ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر بالتنبيه و ادخل فيه الامر و النهي و التمني و الترجي و القسم و النداء و الاستفهام قال المحقق التفتازاني هذه التسمية غير متعارف * فائدة * الكلام في العرف اللغوي لا يشتمل الحرف الواحد و في العرف الاصولي لا يشتمل المهمل و في العرف النحوي لا يشتمل الكلمة و المركبات الغير التامة كما لا يخفى فكل معنى اخص مطلقا مما هو قبله و المعنى الاول اعم مطلقا من الجميع اعلم انه لا اختلاف بين ارباب الملل و المذاهب في كون البارى تعالى متكلما انما الاختلاف في معنى كلامه و في قدمه و حدوثه و ذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له و كلما هو كذلك فهو قديم فكلام الله تعالى قديم و ثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود و كلما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول و قدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني و قدحت الاخرى في كبراه و فرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني و قدحوا في احدى مقدمتي الاول فالحنابلة صححوا القياس الاول و منعوا كبرى الثاني و قالوا كلامه حرف و صوت يقومان بذاته و انه قديم و قد بالغوا فيه حتى قال بعضهم بالجهل الجلد و الغلاف قديمان و الكرامية صححوا القياس الثاني و قدحوا في كبرى الاول و قالوا كلامه حروف و اصوات و سلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى و المعتزلة صححوا الثاني و قدحوا في كبرى الاول و قالوا كلامه حروف و اصوات لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي و هو حادث و الاشاعرة صححوا القياس الاول و منعوا صغرى الثاني و قالوا كلامه ليس من جنس الاصوات و الحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى قديم مسمى بالكلام النفسي الذي هو مدلول الكلام اللفظي الذي هو حادث و غير قائم بذاته تعالى قطعا و ذلك لان كل من يامر و ينهي و يخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة و هو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه و غير الارادة لانه قد يامر بما

لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه و عدم امتثاله لا وامره و يسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله ان الكلام لفي الفؤاد و انما جعل اللسان على الفواد دليلا و قال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي مقالة و كثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك فلما امتنع اتصافه تعالى باللفظي لحدوثه تعين اتصافه بالنفسي اذ لا اختلاف في كونه متكلما و بالجملة فما يقوله المعتزلة و هو خلق الاصوات و الحروف و حدوثها فالاشاعرة معترفون به و يسمونه كلاما لفظيا و ما يقوله الاشاعرة من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته و لو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع بينهم و بين الاشاعرة نفي المعنى النفسي و اثباته فادلتهم الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة و اما بالنسبة الى الاشاعرة فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع كذا في شرح المواقف و تمام التحقيق قد سبق في لفظ القرآن في فصل الالف من باب القاف * و قال الصوفية الكلام تجلي علم الله سبحانه باعتبار اظهاره اياه سواء كانت كلماته نفس الاعيان الموجودة او كانت المعاني التي يفهمها عباده اما بطريق الوحي او المكالمة او امثال ذلك لان الكلام لله تعالى فى الجملة صفة واحدة نفسية لكن لها جهتين الجهة الاولى على نوعين النوع الاول ان يكون الكلام صادرا عن مقام العزة بامر الالوهية فوق عرش الربوبية و ذلك امره العالي الذي لا سبيل الى مخالفته لكن طاعة الكون له من حيث يجهله و لا يدريه و انما الحق سبحانه يسمع كلامه في ذلك المجلى عن الكون الذي يريد تقدير وجوده ثم يجري ذلك الكون على ما امره به عناية منه و رحمة سابقة ليصح للوجود بذلك اسم الطاعة فتكون سعيدا و الى هذا اشار بقوله في مخاطبته للسماء و الارض ايتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فحكم للاكوان بالطاعة تفضلا منه و لذلك سبقت رحمته غضبه و المطيع مرحوم فلو حكم عليها بانها اتت مكرهة لكان ذلك الحكم عدلا اذ القدرة تجبر الكون على الوجود اذ لا اختيار للمخلوق و لكان الغضب حينئذ اسبق اليه من الرحمة لكنه تفضل فحكم لها بالطاعة فما ثم عاص له من حيث الجملة فى الحقيقة و كل الموجودات مطيعة له تعالى و لهذا آل حكم النار الى ان يضع الجبار فيها قدمه فيقول قط قط فتزول و ينبت في محلها شجر الجرجير كما ورد في الخبر عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم و اما النوع الثاني منها فهي الصادرة من مقام الربوبية بلغة الانس بينه و بين خلقه كالكتب المنزلة على انبيائه و المكالمات لهم و لمن دونهم من الاولياء و لذلك وقعت الطاعة و المعصية فى الاوامر المنزلة فى الكتب من المخلوق لان الكلام صدر بلغة الانس فهم فى الطاعة كالمخيرين اعني جعل نسبة اختيار الفعل اليهم ليصح الجزاء فى المعصية بالعذاب عدلا و يكون الثواب فى الطاعة فضلا لانه جعل نسبة الاختيار اليهم بفضله و لم يكن ذلك الا بجعله لهم و ما جعل ذلك الا لكي يصح لهم الثواب فثوابه فضل و عقابه عدل و اما الجهة الثانية فاعلم ان كلام الحق نفس اعيان الممكنات و كل ممكن كلمة من كلماته و لذا لا نفود للممكن قال تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر الآية فالممكنات هي كلمات الحق سبحانه و ذلك لان الكلام من حيث الجملة

صورة لمعنى في علم المتكلم اراد المتكلم بابراز تلك الصورة فهم السامع ذلك المعنى فالموجودات كلمات الله تعالى و هي الصورة العينية المحسوسة و المعقولة الوجودية و كل ذلك صور المعاني الموجودة في علمه و و هي الاعيان الثابتة و ان شئت قلت حقائق الاشياء و ان شئت قلت ترتيب الالوهية و ان شئت قلت بساطة الوحدة و ان شئت قلت تفصيل الغيب و ان شئت قلت صور الجمال و ان شئت قلت آثار الاسماء والصفات و ان شئت قلت معلومات الحق و ان شئت قلت الحروف العاليات فكما ان المتكلم لابد له في الكلام من حركة ارادية للتكلم و نفس خارج بالحروف من الصدر الذي هو غيب الى ظاهر الشفة كذلك الحق سبحانه في ابرازه لخلقه من عالم الغيب الى عالم الشهادة يريد اولا ثم تبرزه القدرة فالارادة مقابلة للحركة الارادية التي في نفس المتكلم و القدرة مقابلة للنفس الخارج بالحروف من الصدر الى الشفة لانها تبرز من عالم الغيب الى عالم الشهادة وتكوين المخلوق مقابل لتركيب الكلمة على هيئة مخصوصة في نفس المتكلم كذا في الانسان الكامل *

علم الكلام و يسمى بعلم اصول الدين ايضا هو اسم علم من العلوم الشرعية المدونة وقد سبق في المقدمة *

الكم بالفتح عند الحكماء عرض يقبل القسمة لذاته اي يكون معروضا لها بلا و اسطة امر آخر فخرج بهذا القيد الكم بالعرض كالعلم بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد و المراد بالقسمة الوهمية لا الخارجية الموجبة للافتراق الذي يحدث به في الجسم هويتان لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق و المقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم و حصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام حينئذ هو المادة و المقدار معدّ لها في قبولها اياه فدخل في التعريف الكم المتصل و المنفصل فان القسمة الوهمية وهي فرض شيئ غير شيئ معنى اوليّ للكم و ماعداه انما إتصف به لاجله و حصول الانفصال في المنفصل لا يمنع ذلك الفرض بل هو اعون للوهم على القسمة فاندفع ان قبول الانقسام من خواص الكم المتصل فلا يشتمل التعريف المنفصل و قال الشيخان ابو نصر و ابو علي الكم هو الذي يمكن ان يوجد فيه شيئ يكون واحدا عادًّا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة و لا يتوهم الدور لان الواحد و العاد غنيان عن التعريف و قيل الكم هو المساواة و اللامساواة اى الزيادة و النقصان قيل التعريف بهما دوري لان المساواة لا يمكن تعريفها الا بالاتفاق في الكمية و الجواب انهما مما يدرك بالحس و الكم لا يناله الحس مفردا بل انما يناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني ان هذا المحسوس مستغن عن التعريف و امكان اخذه في تعريفه لايقتضي توقف معرفته عليه اعلم ان للكم خواص ثلثا الاولى قبول القسمة و التعريف الاول باعتبار هذه الخاصة و الثانية وجود عاد فيه يعدّه اما بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل و هو عاد له و قد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا كالاثنين يعد الاربعة و اما بالتوهم كما في المقدار فان

كل مقدار يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الاشل بالاذرع و التعريف الثاني للكم باعتبار هذه الخاصة الثالثة المساواة و اللامساواة فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد و لم يلاحظ معها شيئا آخر امكن الحكم بينهما بالمساواة او الزيادة او النقصان و اذا لاحظ شيئا آخر و لم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء من ذلك و التعريف الثالث باعتبار هذه الخاصة * التقسيم * الكم اما منفصل ان لم يكن بين اجزائه حد مشترك و هو العدد لاغير وجه كونه منفصلا انك ان اشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة و ابتداء الاربعة الباقية من السابع لامن السادس فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما اى بين قسمي العشرة وهما الستة و الاربعة بخلاف النقطة في الخط مثلا فانها مشتركة بين قسميه و اما متصل ان كان بين اجزائه حد مشترك وبيان الحد المشترك قد مر في لفظ الحد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين و المتصل هو المقدار ان كان قار الذات اى ان كان يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود و الزمان ان كان غير قار الذات اي ان كان لايجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود فان الآن مشترك بين قسمي الزمان اي الماضي و المستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من الكم المتصل و المتكلمون انكروا ذلك و قالوا العدد اعتباري و المقادير جواهر مجتمعة او نهايات و انقطاعات و الزمان وهمي اذ لاوجود للماضي والمستقبل و وجود الحاضر يستلزم وجود الجزء وهذا كله اقسام الكم بالذات اما الكم بالعرض و هو ماله ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عليه فاربعة اقسام الاول محل الكم كالجسم اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر و اما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا الثاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل محلهما الجسم و ان اعتبر تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم تعلقا وراء هذه التعلقات مصححا لاجراء اوصافه عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او العدة و اعلم انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة فتعرضها التفاوت بالقلة و الكثرة و المساواة و اللامساواة فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة و هذا بتبعية المسافة و ايضا فانها منطبقة على الزمان فيعرضها التفاوت بالسرعة و البطوء بسبب قلة الزمان و كثرته و يعرض لها المساواة او المفاوتة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة و تقوم الحركة بالجسم المتحرك فتجزى بتجزيته فهذا وجه آخر وجد في الحركة ايضا فهو كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها او عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد و الكم المنفصل قد يعرض المتصل كما اذا قسمنا الزمان بالساعات او الاشلة بالاذرع و قد يكون الشيء كما متصلا بالذات و بالعرض كالزمان فانه كم بالذات كما مر و منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطته على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات و بالعرض و الانفصال بالعرض هذا كله خلاصة

ما في شرح المواقف و غيره •

فصل النون * الكون بالفتح و سكون الواو عند الحكماء مقابل الفساد و قيل الكون و الفساد في عرف الحكماء يطلقان بالاشتراك على معنيين الاول حدوث صورة نوعية و زوال صورة نوعية اخرى يعني ان الحدوث هو الكون و الزوال هو الفساد و انما قيد بالصورة النوعية لان تبدل الصورة الجسمية على الهيولى الواحدة لايسمى كونا و فسادا اصطلاحا لبقاء النوع مع تبدل افراده و لابد من ان يزاد قيد دفعة و يقال حدوث صورة نوعية و زوالها دفعة اذ التبدل اللادفعي لا يطلق عليه الكون و الفساد و لذا قيل كل كون و فساد دفعي عندهم الا ان يقال تبدل الصورة بالصورة لايكون تدريجا بل دفعة كما تقرر عندهم و بهذا المعنى وقع الكون و الفساد في قولهم الفلك لايقبل الكون و الفساد الثاني الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود و هذا المعنى اعم من الاول ولابد من اعتبار قيد دفعة هٰهنا ايضا لما عرفت و بالنظر الى هذا قيل الكون و الفساد خروج ما هو بالقوة الى الفعل دفعة كانقلاب الماء هواء فان الصورة الهوائية الماء كانت بالقوة فخرجت عنها الى الفعل دفعة ولهذا قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ايضا الكون والفساد قديفسران بالتغير الدفعي فيتناول تبدل الصورة الجسمية • **فائدة** • منع بعض المتكلمين تبدل الصورة و قال لاكون ولافساد في الجواهر و التبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون و الفساد و سلم الاستحالة وقال العنصر واحد و قدسبق في لفظ العنصر • و عند المتكلمين مرادف للوجود قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد عند الاشاعرة الثبوت و الكون و الوجود و التحقق الفاظ مترادفة • و عند المعتزلة الثبوت اعم من الوجود انتهى فالثبوت و التحقق عند المعتزلة مترادفان وكذا الكون و الوجود وقد سبق توضيح ذلك في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهملة و يطلق الكون عندهم على الاين ايضا في شرح المواقف المتكلمون و ان انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالاين و سموه بالكون و الجمهور منهم على ان المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لاصفة قائمة به فهناك شيآن ذات الجوهر و الحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون و زعم قوم منهم اي من مثبتي الاحوال ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنة و الصفة التي هي علة للحصول بالكون فهناك ثلثة اشياء ذات الجوهر و حصوله في الحيز وعلته و انواعه اربعة الحركة و السكون و الافتراق والاجتماع لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا والثاني اي ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان ذلك الحصول مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون و ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة فعلى هذا السكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان ويرد على الحصر حصول الجوهر في الحيز اول زمان حدوثه فانه كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا و لاحركة فذهب ابوالهذيل الى بطلان الحصر و التزام الواسطة وقال ابو هاشم و اتباعه ان الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون و هما متماثلان لان كلا منهما يوجب اختصاص الجوهر

بذلك الحيز و هو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث و المسبوقية بكون فيلزم تركب الحركات من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة ثم منهم من التزم ذلك و قال الحركة مجموع سكنات في تلك الاحياز و لايرد ان الحركة ضد السكون فكيف تكون مركبة منه لان الحركة من الحيز ضد السكون فيه و اما الحركة الى الحيز فلا ينافي السكون فيه فانها نفس الكون الاول فيه والكون الاول مماثل للكون الثاني فيه و انه سكون باتفاق فكذا الكون الاول و يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول و هو حركة الا ان يعتبر في الحركة ان لا تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز لا ان تكون مسبوقة بالحصول في حيز آخر و حينئذ لاتكون الحركة مجموع سكنات و النزاع في ان الكون في اول زمان الحدوث سكون او ليس بسكون لفظي فانه ان فسر الكون بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا و لزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز و ان فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا و لا حركة بل واسطة بينهما و لم يلزم ايضا تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول في المكان الثاني اعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول و لا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه اما الاول و هو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه و بين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق و الا فهو الاجتماع و انما قلنا امكان التخلل دون وقوعه لجواز ان يكون بينهما خلاء عند المتكلمين فالاجتماع واحد اي لا يتصور الا على وجه واحد و هو ان لايمكن تخلل ثالث بينهما و الافتراق مختلف فمنه قرب و منه بعد و ايضا ينقسم الكون الى ثلثة اقسام لان مبدأ الكون ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري و الا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي و الا فهو طبيعي كذا في شرح التجريد • **فائدة** • فيما اختلف في كونه متحركا و ذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه و اختلفوا في الجواهر المتوسطة فقيل متحرك و قيل لا و كذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك و قيل متحرك و هو نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا و كذا الجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر لان حيز كل منهما بعض من الحيز للكل و ان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا و اما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض و ان فسر بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند العامة لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا و الثانية قال الاستاذ ابو اسحاق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه و تحرك عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث تبدل المحاذاة بينهما فالمستقر في مكانه متحرك و يلزم على هذا ما اذا تحرك عليه جوهران كل منهما الى جهة مخالفة لجهة الآخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر متحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة و هو باطل بداهة و الحق انه لانزاع في الاصطلاح فان الامتداد

اطلاق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف في المتحرك او في غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه * فائدة * القائلون بالاكوان يجوزون وجود جوهر محفوف بستة جواهر ملاقية له من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين من انه منع ذلك حذرا من لزوم تجزيه و هو انكار للمحسوس و مانع من تاليف الاجسام من الجواهر الفردة و اتفقوا ايضا على المجاورة و التاليف بين ذلك الجوهر و الجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الاشعري و المعتزلة المجاورة اي الاجتماع غير الكون لحصوله حال الانفراد دونها وقال الاشعري ايضا و المعتزلة التاليف و المماسة غير المجاورة بل هما امران زائدان على المجاورة يتبعانها و المباينة اي الافتراق ضد المجاورة و لذلك تنافي التاليف لان ضد الشرط ينافي ضد المشروط ثم قال الاشعري وحده المجاورة واحدة و ان تعدد المجاور له و اما المماسة و التاليف فيتعددان فههنا اي فيما احاط بالجوهر الفرد ست جواهر و ست تاليفات و ست مماسات و مجاورة واحدة و هي اي المماسات الست تغنيه عن كون سابع يخصصه بحيزه و قالت المعتزلة المجاورة بين الرطب و اليابس تولد تاليفا قائما به ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل يقوم بالجواهر السبعة تاليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر قيل ست تاليفات لا سبع حذرا من انفراد كل جزء من الجواهر السبعة بتاليف على حدة و ابطلوا وحدة التاليف و قال الاستاذ ابو اسحق المماسة بين الجواهر نفس المجاورة و انهما متعددتان ضرورة فالمباينة على رائه ضد لهما حقيقة اي للمجاورة و التاليف و قال القاضي ابو بكر اذا حصل جوهر في حيز ثم توارد عليه مماسات و مجاورات من جوهر آخر ثم زالت تلك المماسات و المجاورات فالكون قبلها و بعدها واحد لم يتغير ذاته و انما تعددت الاسماء بحسب الاعتبارات فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا و الكون المتجدد له حال الانضمام و ان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا و تاليفا و مجاورة و مماسة و الكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة و الاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة و هذا اقرب الى الحق * فائدة * من لم يجعل المماسة كونا قائما بالجواهر كالقاضي و اتباعه اطلق القول بتضاد الاكوان و من جعلها كونا كالاشعري و الاستاذ فلم يجعلها اي الاكوان اضدادا و لا متماثلة بل مختلفة و بهذا ابحاث اخر فمن ارادها فليرجع الى شرح المواقف *

التكوين هو عند المتكلمين اخراج المعدوم من العدم الى الوجود و المراد بالاخراج مبدأ الاخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري و عنه يعبر بالفعل و الخلق والتخليق و الاحداث والاختراع و نحو ذلك من الابداع و الصنع بل الترزيق والتصوير و الاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكيم فانهما بلا مدة فيهما غير مسبوقين بالعدم و للابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة ايضا فهو يخص المجردات و اما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادي و غير زماني فكان عنده مساويين

للاحداث كذا قيل و التكوين عندهم هو ان يكون من الشيئ وجود مادي وقد سبق في لفظ الابداع في فصل العين المهملة من باب الباء الموحدة ثم الشيخ ابو المنصور الماتريدي و اتباعه قالوا التكوين صفة لله تعالى ازلية و هو تكوينه للعالم و لكل جزء من اجزائه لوقت وجوده على حسب ارادته و علمه فالتكوين ثابت باق ابدا و ازلا و المكون حادث بحدوث التعلق كما في سائر الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم المتعلقات و انكره الاشاعرة و قالوا ان كان المراد به نفس موثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية اعتبارية لا توجد الامع المنتسبين والكون حادث فيلزم حدوث التكوين و ان كان المراد به صفة موثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة و ان اردتم امرا آخر فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لايوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين و القدرة موثرة في امكان وجود الشيئ و التكوين موثر في وجوده هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية و حواشيه و قد بقي ههنا ابحاث تركناها *

المكان هو في العرف العام ما يمنع الشيئ من النزول فان المشهور بين الناس جعل الارض مكانا للحيوان لا الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول كذا في شرح المواقف و اما اهل العلم و التحقيق فقد اختلفوا فيه فذهب ارسطاطاليس و عليه المشائيون و متاخروا الحكماء كابن سينا و الفارابي و اتباعهما الى ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فعلى هذا يكون المكان منقسما في جهتين فقط و هو قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحا واحدا قائما بالهواء محيط به و كمكان الفلك و قد يكون اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فان مكانه ارض و هواء يعني انه سطح مركب من سطح الارض الذي تحته و السطح المقعر للهواء الذي فوقه و قد يتحرك تلك السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري او بعضها كالحجر الموضوع في الماء الجاري و قد يتحرك الحاوي و المحوي معا اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها كالطير يطير و الريح يهب على الوفاق او الخلاف او الحاوي وحده كالطير يقف و الريح يهب او المحوي وحده كالطير يطير و الريح يقف و ذهب بعض الحكماء الى ان المكان هو السطح مطلقا لان الفلك الاعلى يتحرك فله مكان و ليس هو سطح المحوي و للفلك الاوسط مكانان سطح الحاوي و سطح المحوي فعلى المذهب الاول لا مكان للفلك الاعلى و انما يكون له وضع فقط و ذهب الاشراقيون من الحكماء و افلاطون الى ان المكان هو البعد المجرد الموجود و هو الطف من الجسمانيات و اكثف من المجردات ينفذ فيه الجسم و ينطبق للبعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه و اقطاره فعلى هذا يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته و يسمى ذلك البعد بعدا مفطورا بالفاء لانه فطر عليه البداهة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الا ترى ان الناس كلهم حاكمون بذلك و لايحتاجون فيه الى نظر و تامل و صحفه بعضهم بالمقطور بالقاف اي بعد له اقطار و المقطور بمعنى المشقوق

فانه ينشق فيدخل فيه الجسم قالوا يجب ان يكون ذلك البعد جوهرا لقيامه بذاته و توارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية و الاجسام التي هي جواهر مادية كثيفة و حينئذ تكون الاقسام الولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور و على هذا المذهب للفلك الاعلى ايضا مكان اعلم ان القائلين بان المكان هو البعد المجرد الموجود فرقتان فرقة منهم تقول بجواز خلوه عن الجسم و فرقة تمنعه وقد سبق في لفظ الخلاء في فصل الواو من باب الخاء المعجمة و ذهب المتكلمون الى ان المكان بعد موهوم مفروض يشغله الجسم و يملأه على سبيل التوهم و هو الخلاء و ذهب بعض قدماء الحكماء الى ان المكان هو الهيولى اذ المكان يقبل تعاقب الاجسام المتمكنة فيه و الهيولى ايضا تقبل تعاقب الاجسام اي الصور الجسمية فالمكان هو الهيولى و هذا المذهب قد ينسب الى افلاطون و لعله اطلق لفظ الهيولى على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بينهما في توارد الاشياء عليهما و الا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكانا مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله في الفطانة و قال بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكان هو المحدد المشئى الحاوي له بالذات و الصورة كذلك و هذا ايضا قد ينسب الى افلاطون قالوا في توجيه كلامه لما ذهب الى ان المكان هو الفضاء و البعد المجرد سماه تارة بالهيولى للمناسبة المذكورة و تارة بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذه فيها دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصوري للاجسام و هذان القولان ان حملا على هذا فلا محذور و الا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما * **فائدة** * قال الحكماء كل جسم فله مكان طبيعي و قد سبق تفسيره في لفظ الحيز في فصل الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة * **فائدة** * الله تعالى ليس في جهة ولا حيز ولا مكان وهذا مذهب اهل السنة و الحكماء و خالف فيه المشبهة و خصصوه بجهة اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها هو ان يكون بحيث يشار اليه اههنا ام هناك قال و هو مماس للصفحة العليا من العرش و يجوز عليه الحركة و الانتقال و تبدل الجهات و عليه اليهود حتى قالوا العرش يأط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل و قالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر و كهمس و احمد الهجيمي ان المؤمنين المخلصين يعانقونه في الدنيا و الآخرة و منهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية و قيل بمسافة غير متناهية و منهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة و المنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى و الاطلاق اللفظي يتوقف على اذن الشرع به عند الاشاعرة و لاهل الحق في اثبات الحق دلائل منها انه لو كان في المكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها و كلاهما باطلان اما الاول فلتساوي الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه و لتساوي نسبة الرب تعالى اليها يكون اختصاصه ببعضها دون بعض ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك تخصيص من خارج و الا يلزم احتياجه تعالى في

بحيزه الى الغير و الاحتياج ينافي الوجوب و اما الثاني فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام وانه محال ضرورة فيلزم مخالطته لقاذورات العالم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان شئت تمام التحقيق فارجع الى شرح المواقف * و مكان در اصطلاح صوفيه كه نسبت بذات مقدس الهي واقع ميشود عبارتست از احاطهٔ ذات با مرتفع بودن ذات از اتصال انام و مكانة عبارتست از منزلتى كه ارفع منازلست سالك را عند مليك مقتدر و گاه مكان را نيز بروي اطلاق نموده ميشود كذا في لطائف اللغات *

مكان الكوكب عند اهل الهيئة هو طرف خط خارج من مركز العالم مار بمركز الكوكب منته الى منطقة البروج ان لم يكن للكوكب عرض و ان كان له عرض فيتوهم دائرة مارة بقطبي البروج و بطرف الخط المذكور قاطعة لمنطقة البروج فنقطة التقاطع بين تلك الدائرة و منطقة البروج و هي النقطة التي تكون اقرب الى طرف ذلك الخط المذكور هي مكان الكوكب من فلك البروج و هذا هو المكان الحقيقي للكوكب و اما المكان المرئي للكوكب فهو طرف خط يخرج من مركز العالم الى مركز الكوكب منتهيا الى منطقة البروج على موازاة خط يخرج من حدقة الناظر الى مركز الكوكب منتهيا الى منطقة البروج ان لم يكن للكوكب عرض و ان كان له عرض فتوهم دائرة مارة بقطبي البروج و بطرف هذا الخط على الرسم المذكور فنقطة التقاطع هي المكان المرئي للكوكب هكذا يستفاد مما ذكره العلي البرجندي في تصانيفه *

فصل الواو * الكرة بالضم هي في الاصل التي تلعب بها و يقال بالفارسية گوى و جمعها كرات و كرون و اكر و الاخيران على غير القياس و في اصطلاح المهندسين شكل مجسم احاط به سطح مستدير اي سطح يوجد في داخله نقطة تتساوى الخطوط الخارجة منها اليه و المراد بالاحاطة التامة فخرج سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين و خرج بقيد التساوي سطح المجسم البيضي و نحوه و عرف ايضا بانها جسم يتوهم حدوثه من دوران دائرة على قطرها نصف دورة و ذلك السطح محيط الكرة و يسمى سطحا كريا و قد تطلق الكرة على ذلك السطح ايضا مجازا تسمية للحال باسم المحل و النقطة التي هي مركز ذلك السطح مركز الكرة ايضا و الخطوط التي هي انصاف اقطار ذلك السطح انصاف اقطار ذلك الكرة ايضا كذا في شرح خلاصة الحساب *

كرة البخار هي كرة الهواء الكثيف المخلوط بالابخرة و هي كرة مركزها مركز العالم الا انها مختلفة القوام لان الاقرب من الارض منها اكثف من الابعد منها فان الالطف يتصاعد اكثر من الاكثف و تسمى كرة الليل و النهار ايضا اذ هي القابلة للنور و الظلمة دون ما فوقها و تسمى عالم النسيم ايضا لانها مهب الرياح لان ما فوقها من الهواء الصافي ساكن كذا في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي في اخير الفصل الثاني من الباب الاول *

كرة الكوكب هي الفلك الكلي له * ؟

كرة الكل الفلك الاعظم كما مر في لفظ الفلك *

الكفوء بضمتين و بضم الكاف و كسرها مع سكون الفاء و بسكون الفاء و ضمها مع الهمزة و بسكونها مع الواو لغة النظير والمساوي و شرعا رجل يساوي امرأة في امور مشهورة معروفة بين الفقهاء و الكفاءة بالفتح مصدر الكفوء فهي لغة المساواة و شرعا مساواة الرجل للمرأة في الامور المعروفة كذا في جامع الرموز *

فصل الهاء * الكراهة بالفتح و تخفيف الراء شرعا كون الفعل بحيث يكون تركه اولى مع عدم المنع من الفعل و ذلك الفعل يسمى مكروها و هو نوعان مكروه كراهة تحريم و مكروه كراهة تنزيه فالاول عند الشيخين ما كان الى الحرمة اقرب و الثاني ما كان الى الحل اقرب و معنى القرب الى الحرمة انه يتعلق بفاعل ذلك الفعل محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق تاركه العقوبة بالنار و ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق تاركها حرمان الشفاعة و معنى القرب الى الحل انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب و الاول عند محمد رح هو الحرام الذي ثبت حرمته بدليل ظني و الثاني عنده ما كان تركه اولى مع عدم المنع من الفعل فالمكروه كراهة التحريم نسبته الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض فان ماثبت حرمته بدليل قطعي يسمى حراما عنده و ماثبت حرمته بدليل ظني يسمى عنده مكروها كراهة التحريم و بالجملة فماكره تحريما و تنزيها عند الشيخين تنزيه عنده و ماكره تحريما عنده حرام عند الشيخين هكذا يستفاد من التلويح وجامع الرموز ثم انه قال صاحب جامع الرموز في بيان مفسدات الصلوة ان كلامهم يدل على ان الفعل اذا كان واجبا او ما في حكمه من سنة الهدى و نحوها فالترك كراهة تحريم و ان كان سنة زائدة او ما في حكمها من الادب و نحوه فتنزيه انتهى كلامه والاصل الفاصل بينهما ان ينظر الى الاصل فان كان الاصل في حقه اثبات الحرمة و انما سقطت الحرمة لعارض ان كان مما يعم به البلوى و كانت الضرورة قائمة في حق العامة فهي كراهة تنزيه و ان لم تبلغ الضرورة هذا المبلغ فهي كراهة تحريم فيصار الى الاصل و على العكس ان كان الاصل الاباحة ينظر الى العارض فان غلب على الظن وجود المحرم فالكراهة للتحريم و الا فالكراهة للتنزيه نظير الاول سور الهرة و نظير الثاني لبن الاتان و لحومها و نظير الثالث سور البقرة الجلالة وسباع الطير كذا في فتاوى عالمگيري في اول كتاب الكراهة و في العضدي ما حاصله ان المكروه يطلق على ثلثة معان الاول خطاب لطلب ترك فعل ينتهض ذلك الترك خاصة سببا للثواب و المكروه بهذا المعنى منهي عنه على الاصح كالمندوب مامور به والثاني الحرام و كثيرا ما كان يقول الشافعي انا اكره هذا و الثالث ترك ما ترجحت مصلحة فعله على تركه و ان لم يكن منهيا فيعرف بترك الاولى كترك المندوب يقال ترك صلوة الضحى مكروه و ان لم يرد النهي لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركها حط مرتبته انتهى قيل في هذا الاطلاق بعد لانه يلزم منه ان من اشتغل بالمباح و ترك الاشتغال بنوافل العبادات انه اتى بمكروه و قالت المعتزلة المكروه فعل لمشتمل تركه على مصلحة و قد سبق في

لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء المهملة ●

المكروه في اصطلاح الفقهاء ما نهي عنه لمجاور كالبيع عند اذان الجمعة نهي عنه للصلوة و عرفه في البناية بما كان مشروعا باصله و وصفه لكن نهي عنه كذا في البحر الرائق في باب البيع الفاسد ●

الاكراه في اللغة عبارة عن حمل انسان على امر يكرهه وقيل على امر لايريده طبعا او شرعا و الاسم الكره بالفتح و في الشريعة فعل يوقعه بغيره فيفوت رضاه او يفسد اختياره مع بقاء اهليته فالفعل يتناول الحكمي كما اذا امره بقتل رجل و لم يهدده بشيئ الا ان المامور يعلم بدلالة الحال انه لولم يقتله لقتله الآمر او قطعه فانه اكراه و الايقاع فعل بالمعنى المصدري الا انه تخص بما يكره يقال اوقع فلان بفلان بالسوءة فالمعنى هو فعل يوقعه انسان بغيره ممايسوء و الرضاء خلاف الكراهة و الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود و العدم بترجيح احد جانبه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فذلك الاختيار صحيح و الا ففاسد ثم الفائت الرضا به نوعان صحيح الاختيار و ذلك بان يفوت الرضاء و لا يفسد الاختيار و يسمى بالاكراه القاصر و غير الملجي و فاسد الاختيار و يسمى بالاكراه الكامل و الملجي و بالجملة ففي الاكراه الملجي يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناه كالعضو و في غير الملجي يمكنه من الصبر اذ ليس فيه خوف فوات النفس او العضو بل انما هو خوف الحبس و الضرب و نحو ذلك كالكلام الخشن في حق القاضي و عظيم البلد و اليه الاشارة في الكلام بطريق الاكتفاء اي يفوت رضاه يصح اختياره او يفسد اختياره فاندفع ما ظن من تسامح الترديد بين العام و الخاص و في هذا الكلام اشعار بان الاكراه لم يتحقق مع الرضاء و هذا صحيح قياسا و اما استحسانا فلا لانه لو هدد بحبس ابيه او ابنه او اخيه او غيرهم من ذي رحم محرم منه لبيع اوهبة او غيره كان اكراها استحسانا فلا ينفذ شيئ من هذه التصرفات كما في المبسوط و قولنا مع بقاء الاهلية احتراز عما اذا ضربت على راس آخر بحيث صار مجنونا فانه لم يبق الاهلية بخلاف ما نحن فيه فانها تثبت بالذمة و العقل و البلوغ و الاكراه لايخل بشيئ منها الاترى ان الاكراه متردد بين فرض و حظر ورخصة و مباح و مرة يأثم و مرة يثاب و عرف بعضهم الاكراه بانه حمل الغير على امر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه و يصير الغير خائفا به فائت الرضاء بالمباشرة وقيل هو الزام الغير على ما يكرهه الانسان طبعا او شرعا فيقدم عليه مع عدم الرضاء ليدفع عنه ما هو اضرمنه و قيل هو تهديد القادر غيره على امر بمكروه طبعا او شرعا بحيث ينتفي به الرضا و قيل فعل يوجد من الفاعل فيحدث في المحل معنى يصير به مدفوعا الى الفعل الذي طلب منه و في التلويح الاكراه حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه و لايختار مباشرته لوخلي ونفسه فيكون معدما للرضاء و الاختيار هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي ●

الكنه بالضم و سكون النون قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بحث الوجود معنى تصور

كنه الشيء تمثله في الذهن سواء كان على وجه التفصيل او على وجه الاجمال قال الفاضل الچلپي في حاشية الخيالي في قوله حقائق الاشياء ثابتة معرفة الشيء قد يكون بامر خارج عنه عارض له كتصور الانسان بالضاحك و قد يكون لامر داخل كالناطق فاذا تصورت الناطق علمت الانسان بذلك الوجه و قد يكون بامر داخل و خارج معا كالناطق و الضاحك فان تصورهما تصور الانسان بجميع اجزائه على التفصيل و ان كان ذلك التفصيل في التعقل يسمى ذلك كنها كالحيوان الناطق فان تصوره تصور جميع اجزاء الانسان تفصيلا و ان كان ذلك التفصيل في البعض لان الجسم و الجوهر و النامي و غير ذلك اجزاء للانسان مع انه لم يتصور تفصيلا لكن الحيوان و الناطق مقصوران بالتفصيل و الحيوان مشتمل عليها و ذلك القدر من التفصيل يسمى كنها و بالجملة اذا كان الشيء متصورا بالاجزاء الاولية مفصلا يسمى كنها و قد يكون معرفة الشيء بجميع اجزائه لكن لا على وجه التفصيل كتصور ما وضع الانسان بازائه في الفارسي بآدمي و يسمى ذلك ذاته المجملة فما يقال ان تصور الشيء بذاته لا يمكن بدون ذاتياته ● يمكن بدون عرضياته لازمة اومفارقة يراد به ان ذاتيات الشيء داخلة في ذاته المجملة و عرضياته خارجة عنها فتصور الشيء بذاته المجملة مشتمل على تصور ذاتياته اشتمالا في الجملة بالضرورة و لم يكن مشتملا على تصور عرضياته *

فصل الياء التحتانية

الاكتفاء بالفاء هو عند اهل المعاني نوع من انواع الحذف و هو ان يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم و ارتباط فيكتفي باحدهما عن الآخر لنكتة و يختص غالبا بالارتباط العطفي كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر اي و البرد و خصص الحر بالذكر لان الخطاب للعرب و بلادهم حارة و الوقاية عندهم من الحر اهم لانه اشد من البرد عندهم و قوله بيدك الخير اي و الشر و انما خص الخير بالذكر لانه مطلوب العباد و مرغوبهم و قوله ان امرء هلك ليس له ولد اي و لا والد بدليل انه اوجب للاخت النصف و انما ذلك مع فقد الاب لانه يسقطها كذا في الاتقان في نوع الحذف *

المكتفي عند الحكماء هو ما اعطي به ما يتمكن من تحصيل كمالاته كالنفوس السماوية كذا في حكمة العين في بيان الكيفيات المختصة بالكميات فان النفوس السماوية دائما في اكتساب الكمالات بتحريك الاجرام السماوية التي تتمكن بها من تحصيل كمالاتها واحدا بعد واحد كما في شرحه * •

الكنية بالضم و سكون النون عند اهل العربية قسم من العلم و هو ما يكون مصدرا بلفظ الاب او الابن او الام او البنت و قد سبق مستوفى في فصل الميم من باب العين المهملة *

الكناية بالكسر في اللغة و اصطلاح النحاة ان يعبر عن شيء معين بلفظ غير صريح في الدلالة عليه لغرض من الاغراض كالابهام على السامعين كقولك جاءني فلان و انت تريد زيدا و المراد بها في باب المبنيات ما يكنى به لا المعنى المصدري و لا كل ما يكنى به بل البعض المعين منه و هو كم و كذا كناية عن العدد و كيت و ذيت للحديث و منها كاين كذا في الفوائد الضيائية قال ابن الحاجب الكناية

في باب المبنيات لفظ مبهم يعبر به عما وقع مفسرا في كلام متكلم اما لابهامه على المخاطب او لنسيانه واعترض عليه بان كم ليس من هذا القبيل و لا لفظ كذا في قولك عندي كذا رجلا لانه ليس حكاية لما وقع في كلام متكلم مفسرا و لا كيت وذيت في قولك كان من الامر كيت و ذيت بلى قولك قال فلان كذا فقال كيت و ذيت داخل في حده واجيب بان المراد صحة الوقوع لا الوقوع حقيقة اي عما يصح ان يقع في كلام متكلم مفسرا او من شانه ان يقع كذا في الموشح و يطلق الكناية ايضا على الضمير لانه يكنى به عن متكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره و عند الاصوليين و الفقهاء مقابل للصريح قالوا الصريح لفظ انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا و الكناية لفظ استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منهما اي من الصريح و الكناية معنى حقيقيا او مجازيا فالحقيقة التي لم تهجر صريح و التي هجرت وغلب معناها المجازي كناية و المجاز الغالب الاستعمال صريح و غير الغالب كناية واحترز بقيد في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك و عن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح و مثل المشكل و المجمل داخل في الكناية لما تقرر من ان هذه الاقسام متمائزة بالاعتبار لا بالذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف و بالجملة المعتبر عندهم في الصريح والكناية الاستتار في نفس الامر ولا دخل لقصد المستعمل في جعل الواضع في اللغة مستترا او لا في عكسه قالوا كنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن فانه مبهم في انها بائنة من اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها تعين و تبين بموجب الكلام وفيه بحث لانه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات و ان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف و لا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان باعتبار المحل او غيره و لم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم كما اشترطه اهل البيان بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة و المجاز الغير المتعارف كناية بمجرد الاستتار كذا في التلويح و غيره وعند علماء البيان لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات و النفي و يرجع اليه الصدق و الكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هذا مناط الاثبات و النفي و مرجع الصدق و الكذب كما تقول فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام و ان لم يكن له نجاد قط بل و ان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى و السموات مطويات بيمينه و قوله الرحمن على العرش استوى و امثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب

لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي و طلب دلالته انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه فالمراد في الكناية اللازم بالعرض و الملزوم بالذات و حينئذ لاحاجة الى ماقيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له و ميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى و لا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة و السخط و ان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به و الاحسان اليه كناية ان اسند الى من يجوز عليه النظر و مجاز ان اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح و غيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد بها معناها وحده او غير معناها وحده او معناها و غير معناها معا و الاول الحقيقة في المفرد و الثاني المجاز في المفرد و الثالث الكناية و هذا مشعر بكون الكناية قسما للحقيقة و المجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية و تصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة و الكناية تشتركان في كونهما حقيقتين و تفترقان بالتصريح و عدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها و غير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة و المجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي و المجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات و في الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي و هذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا و بالذات اذ لامعنى لاستعمال اللفظ في غير معناه الا الانتقال منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لايكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي و المجازي معا بالذات و هو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادته الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة و المجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك كذا في التلويح قال ابو القاسم في حاشية المطول ذهب المحققون الى انه يجوز كون المعنى الحقيقي في الكناية مستحيلا و حينئذ لا يعلم الفرق بينها و بين المجاز اصلا فان استحالة المعنى الحقيقي من اقوى قرائن المجاز فاذا جوز في الكناية استحالة المعنى الحقيقي و لم يجعل مانعا عن ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المقصود فلا يكون شيئ من قرائن المجاز مانعا عن ارادته لينتقل منه الى المقصد فلا تتميز الكناية عن المجاز في شيئ من الصور و لو علم فلا شك في عدم التمييز في صورة الاستحالة قال صاحب الاطول يمكن ان تجعل الكنايات كلها حقائق صرفة و يكون قصد ما به تجعل معنى كنائيا من قبيل قصد النتيجة بعد اقامة الدليل فيكون فلان كثير الرماد حقيقة صرفة ذكرت دليلا على انه مضياف فيكون التقدير فهو مضياف و لا يكون هناك استعمال كثير الرماد في المضياف انتهى * وفرق السكاكي و غيره بينهما بان الانتقال فيها من اللازم الى الملزوم و في المجاز بالعكس كالانتقال من الاسد الذي هو ملزوم الشجاع

الى الشجاع ورد بان اللازم ما لم يكن ملزوما لم ينتقل منه لان اللازم يجوز ان يكون اعم من الملزوم و الانتقال انما يتصور على تقدير تلازمهما و تساويهما و حينئذ يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم كما في المجاز واجيب بان المراد باللازم ما يكون وجوده على سبيل التبعية كطول النجاد لطول القامة و لذا جوزوا كون اللازم اخص كالضاحك بالفعل للانسان فالكناية ان يذكر من المتلازمين ما هو تابع و رديف و يراد به ما هو متبوع و مردوف و المجاز بالعكس وفيه نظر لان المجاز قد يكون من الطرفين كاستعمال الغيث في النبت و استعمال النبت في الغيث كذا في المطول قال ابو القاسم ذكر اهل الاصول انه لما كان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم اي من المتبوع الى التابع فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه و فرعا من وجه جاز استعمال الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه و المعلول المقصود اصل من جهة كونه منزلة العلة الغائية و هي و ان كانت لوجودها معلولة لمعلولها الا انها لماهياتها علة له ومن هذا القبيل اطلاق النبت على الغيث فاندفع الاعتراض و القول بان اصطلاح اهل العربية مخالف لاصطلاح الاصول مما لا يلتفت اليه انتهى اعلم ان الكناية في اصطلاحهم كما تطلق على اللفظ نفسه كذلك تطلق على المعنى المصدري الذي هو فعل المتكلم اعني ذكر اللازم و ارادة الملزوم فاللفظ يكنى به و المعنى يكنى عنه كذا في المطول * التقسيم * الكناية ثلثة اقسام الاولى الكناية المطلوب بها غير صفة و لا نسبة فمنها ما هي معنى واحد و هو ان يتفق في صفة من الصفات عرض اختصاص بموصوف معين فتذكر تلك الصفة ليتوصل بها الى ذلك الموصوف كقولنا مجامع الاضغان كناية عن القلوب و الضغن الحقد و منها ما هي مجموع معان و هو ان تؤخذ صفة فتضم الى لازم آخر و آخر لتصير جملتها مختصة بموصوف فيتوصل بذكرها اليه كقولنا كناية عن الانسان حي مستوى القامة عريض الاظفار ويسمى هذه خاصة مركبة و شرط هذين الكنايتين الاختصاص بالمكنى عنه الثانية الكناية المطلوب بها صفة من الصفات كالجود و الكرم و الشجاعة و نحو ذلك و هي ضربان قريبة و بعيدة فان لم يكن الانتقال بواسطة فقريبة اما و اضحة ان حصل الانتقال منها بسهولة كطويل النجاد واما خفية كقولهم كناية عن الابله عريض القفا فان عرض القفا و عظم الراس بالافراط مما يستدل به على بلاهة الرجل لكن في الانتقال نوع خفاء لا يطلع عليه كل احد و ان كان الانتقال من الكناية الى المطلوب بها بواسطة فبعيدة كقولهم كثير الرماد كناية عن المضياف فانه ينتقل من كثرة الرماد الى كثرة احراق الحطب تحت القدر و منها الى كثرة الطبخ ومنها الى كثرة الضيفان و منها الى المطلوب و الثالثة المطلوب بها نسبة اي اثبات امر لامر او نفيه عنه كقول زياد الاعجم * شعر * ان السماحة و المروة و الندى * في قبة ضربت على ابن الحشرج * فانه اراد ان يثبت اختصاص ابن الحشرج بهذه الصفات فترك التصريح بان يقول انه مختص بها او نحوه الى الكناية بان جعلها في قبة مضروبة عليه و الموصوف في هذين القسمين قد يكون مذكورا كما مر و قد يكون غير

مذكور كما يقال في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده فانه كناية عن نفي صفة الاسلام عن الموذي و هو غير مذكور في الكلام كذا في المطول و قال في الاتقان استنبط الزمخشري نوعا من الكناية غريبا و هو ان تعمد الى جملة معناها على خلاف الظاهر فتاخذ الخلاصة من غير اعتبار مفرداتها بالحقيقة و المجاز فتعبر بها عن المقصود كما تقول في نحو الرحمن على العرش استوى انه كناية عن الملك فان الاستواء على السرير لا يحصل الا مع الملك فجعل كناية عنه و كذا قوله تعالى و الارض جميعها قبضته يوم القيامة و السموات مطويات بيمينه كناية عن عظمته و جلالته من غير ذهاب بالقبض و اليمين الى جهتين حقيقة و مجازا انتهى قال السكاكي الكناية تتفاوت الى تعريض و تلويح و رمز و ايماء و اشارة و المناسب للكناية العرضية وهي مالم يذكر الموصوف فيها التعريض لان التعريض خلاف التصريح يقال عرضت لفلان و بفلان اذا قلت قولا لغيره و انت تعينه فكانك اشرت به الى عرض اي جانب وتريد جانبا آخر و المناسب لغير العرضية ان كثرت الوسائط بين اللازم والملزوم التلويح لان التلويح هو ان تشير الى غيرك من بعد و ان قلت الوسائط مع خفائه اي خفاء اللزوم فالمناسب الرمز لان الرمز ان تشير الى قريب منك على سبيل الخفية لانه الشارة بالشفة و الحاجب و بلا خفاء فالمناسب الايماء و الاشارة كذا في المطول * **فائدة** * المناس في الفرق بين الكناية و التعريض عبارات متقاربة فقال الزمخشري الكناية ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له و التعريض ان يذكر شيئا يدل به على ذكر شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك فكان امالة الكلام الى عرض يدل على المقصود و يسمى التلويح لانه يلوح منه ما تريده و قال ابن الاثير الكناية مادل على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة و المجاز بوصف جامع بينهما و يكون في المفرد و المركب و التعريض هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي او المجازي بل من جهة التلويح و الاشارة فيختص باللفظ المركب كقول من يتوقع صلة و الله اني محتاج فانه تعريض بالطلب مع انه لم يوضع له حقيقة و لا مجازا و انما فهم من عرض اللفظ اي جانبه و قال السبكي في الفرق بينهما الكناية لفظ استعمل في معناه مرادا به لازم المعنى فهو بحسب استعمال اللفظ في المعنى حقيقة و التجوز في ارادة افادة ما لم يوضع له و قد لا يراد بها المعنى بل يعبر بالملزوم عن اللازم و هي حينئذ مجاز و اما التعريض فهو لفظ استعمل في معناه للتلويح بغيره نحو قوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا نسب الفعل الى كبير الاصنام المتخذة آلهة كانه غضب ان تعبد الصغار معه تلويحا لعابديها فانها لا تصلح للالهية لما يعلمون اذا نظروا بعقولهم عن عجز كبيرها عن ذلك الفعل و الاله لا يكون عاجزا فهو حقيقة ابدا و قال السكاكي التعريض ما سيق لاجل موصوف غير مذكور و منه ان يخاطب واحد و يراد غيره كذا في المطول و الاتقان و قال السيد السند في توضيحه ما حاصله ان مقصود العلامة الزمخشري بيان الفرق بينهما فلا يرد النقض على حد الكناية بالمجاز فان ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له حاصله استعمال اللفظ في غير ما وضع له و ذكر شيء يدل على شيء لم تذكره يفهم منه ان الشيء الاول مذكور بلفظه

الموضوع له لانه الاصل المتبادر عند الاطلاق و يفهم منه ايضا ان الشيئ الثاني لم يستعمل فيه اللفظ و الا لكان مذكورا في الجملة و بالجملة فحاصل الفرق انه اعتبر في الكناية استعمال اللفظ في غير ما وضع له و في التعريض استعماله فيما وضع له مع الاشارة الى ما لم يوضع له من السياق و كلام ابن الاثير ايضا يدل على ان المعنى التعريضي لم يستعمل فيه اللفظ بل هو مدلول عليه اشارة و سياقا و كذا كلام السبكي بل تسميته تلويحا يلوح منها ذلك و كذلك تسميته تعريضا ينبئ عنه و لذلك قيل هو امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود هذا هو مقتضى ظاهر كلام العلامة و توضيحه ان اللفظ المستعمل فيما وضع له فقط هو الحقيقة المجردة و يقابله المجاز لانه المستعمل في غير الموضوع له فقط و الكناية اللفظ المستعمل بالاصالة فيما لم يوضع له و الموضوع له مراد تبعا و في التعريض هما مقصودان الموضوع له من نفس اللفظ حقيقة او مجازا او كناية و المعرض به من السياق فالتعريض يجامع كلا من الحقيقة و المجاز و الكناية و اذا كانت الكناية تعريضية كان هناك وراء المعنى الاصلي و المعنى المكنى عنه معنى آخر مقصود بطريق التلويح و الاشارة و كان المعنى المكنى عنه بينهما بمنزلة المعنى الحقيقي في كونه مقصودا من اللفظ مستعملا هو فيه فاذا قيل المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده و اريد به التعريض بنفي الاسلام عن موذ معين فالمعنى الاصلي ههنا انحصار الاسلام فيمن سلموا من لسانه و يده و يلزمه انتفاء الاسلام عن الموذي مطلقا و هذا هو المعنى عنه المقصود من اللفظ استعمالا و اما المعنى المعرض به المقصود من الكلام سياقا فهو نفي الاسلام عن موذ معين هكذا ينبغي ان يحقق الكلام و يعلم ان الكناية بالنسبة الى المعنى المكنى عنه لا يكون تعريضا قطعا و الا لزم ان يكون المعنى المعرض به قد استعمل فيه اللفظ وقد ظهر بطلانه و هكذا المجاز و الحقيقة بالنسبة الى المعنى المجازي و الحقيقي لا يكونان تعريضا ايضا فاللفظ بالقياس الى المعنى المعرض به لا يوصف بالحقيقة و لا بالمجاز و لا بالكناية لفقدان استعمال اللفظ في ذلك المعنى و ما قيل بان اللفظ اذا دل على معنى دلالة صحيحة فلابد ان يكون حقيقة او مجازا او كناية فليس بشيئ اذ مستتبعات التراكيب يدل عليها الكلام دلالة صحيحة وليس حقيقة فيها و لا مجاز و لا كناية لانها مقصودة تبعا لا اصالة فلا تكون فيها و المعنى المعرض به و ان كان مقصودا اصليا الا انه ليس مقصودا من اللفظ حتى يكون مستعملا فيه و انما قصد اليه من السياق تلويحا و اشارة و قد يتفق عارض يجعل المجاز في حكم حقيقة مستعملة كما في المنقولات و الكناية في حكم الصريح كما في الاستواء على العرش و بسط اليد و كذلك التعريض قد يصير بحيث يكون الالتفات فيه الى المعنى المعرض به كانه المقصود الاصلي و المستعمل فيه اللفظ و لا يخرج بذلك عن كونه تعريضا في اصله كقوله تعالى و لا تكونوا اول كافر به فانه تعريض بانه كان عليهم ان يؤمنوا به قبل كل واحد و هذا المعنى المعرض به هو المقصود الاصلي ههنا دون المعنى الحقيقي انتهى * فائدة * في الكناية اربعة مذاهب الاول انها حقيقة قال به ابن عبد السلام و هو الظاهر لانها استعملت فيما وضعت له و اريد بها الدلالة على غيره الثاني انها مجاز الثالث انها لا حقيقة

و لا مجاز و اليه ذهب صاحب التلخيص لمنعه في المجاز ان يراد المعنى الحقيقي مع المجازي وتجويزه ذلک في الکناية الرابع و هو اختيار الشيخ تقي الدين السبكي انها تنقسم الى حقيقة و مجاز فان استعملت في معناه مرادا به لازم المعنى ايضا فهو حقيقة و ان لم يرد به المعنى بل عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز لاستعماله في غير ما وضع له و الحاصل ان الحقيقة منها ان يستعمل اللفظ فيما وضع له ليفيد غير ما وضع له و المجاز منها ان تريد غير موضوعه استعمالا و افادة كذا في الاتقان في نوع المجاز *

* باب اللام *

فصل الباء الموحدة * اللب بالضم و تشديد الموحدة مغز و خالص هر چيزي و ميانهٔ هر چيزي و دل وي و عقل و تنهٔ درخت و در اصطلاح صوفيه عقلي که منور بود بنور قدس و صافي از فتور اوهام و تجليات ظلمانيهٔ نفسانيه كذا في كشف اللغات * و لب اللباب نزد شان عبارت است از مادهٔ نور قدسي که تاييد مي يابد بآن عقل انساني و صاف ميشود از فتور مذکور و ادراک ميکند صاحب آن علوميکه متعاليست از ادراک قلب و روح متعلق بکون و مصون است از فهم که محجوب است بعلم رسمي و اين تاييد الهي از حسن سابقهٔ ازلي است که مقتضي است خير خاتمه و حسن عاقبت را كذا في لطائف اللغات *

اللعب بكسر اللام مصدر لعب بفتح العين اي فعل فعلا غير قاصد به مقصدا صحيحا كما ذكر الراغب و في الكشف انه ما لا يفيد فائدة اصلا كذا في جامع الرموز في كتاب الشهادة *

اللعابي بالضم عند الاطباء دواء من شانه ان ينفصل عنه اجزاؤه اذا نقي و يصير المجموع لزجا كالخطمي كذا في المؤجز *

اللقب بالقاف في اللغة ما يعبر به عن شيء و في اصطلاح اهل العربية علم يشعر بمدح اوذم باعتبار معناه الاصلي صرح بذلک المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في المبنيات في شرح قول المصنف و القابه ضم و فتح وكسر وقد سبق في لفظ العلم في فصل الميم من باب العين المهملة ايضا *

فصل التاء المثناة الفوقانية * الالتفات بالفاء عند اهل المعاني يطلق على معان منها الاعتراض وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة و منها تعقيب الكلام بجملة مستقلة متلاقية له في المعنى على طريق المثل او الدعاء و نحوهما من المدح والذم و التاكيد و الالتماس كقوله تعالى و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا و كقوله تعالى ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم و في كلامهم قصم الفقر ظهري و الفقر من قاصمات الظهر و منها ان تذكر معنى فيتوهم ان السامع اختلج في قلبه شيء فتلتفت الى كلام يزيل اختلاجه ثم ترجع الى مقصودك كقول ابن ميادة * شعر * فلا صرمة يبدو و في الياس راحة *

و لا وصلة يصفو لنا فنكارمه * كانه لما قال فلا صرمة يبدو قيل له ما تصنع به فاجاب بقوله و في اليأس راحة و منها التعبير من معنى بطريق من الطرق الثلثة من التكلم و الخطاب و الغيبة بعد التعبير عنه بآخر منها اي بعد التعبير من ذلك المعنى بطريق اخر من الطرق الثلثة بشرط ان يكون التعبير الثاني على خلاف مقتضى الظاهر و يكون مقتضى ظاهر سوق الكلام ان يعبر عنه بغير هذا الطريق اذ لو لم يشترط ذلك لدخل فيه ما ليس من الالتفات منها نحو انا زيد وانت عمرو و نحوهما مما يعبر عن معنى واحد تارة بضمير المتكلم او المخاطب و تارة بالاسم المظهر او ضمير الغائب و منها نحو يا زيد قم و يا رجلا له بصر خذ بيدي لان الاسم المظهر طريق غيبة و منها تكرير الطريق الملتفت اليه نحو اياك نستعين و اهدنا و انعمت فان الالتفات انما هو في اياك نعبد والباقي جار على اسلوبه و منها نحو يا من هو عالم حقق لي هذه المسئلة فانك الذي لا نظير له فانه الالتفات فان حق العائد الى الموصول ان يكون غائبا و ما سبق الى بعض الاوهام ان نحو يا ايها الذين امنوا التفات و القياس امنتم فليس بشيء و من الناس من زاد لاخراج بعض ما ذكر قيدا و هو ان يكون التعبيران في كلامين و هو غلط لان قوله تعالى باركنا حوله لنريه من اياتنا فيمن قرأ ليريه بلفظ الغيبة فيه التفات من التكلم الى الغيبة ثم من الغيبة الى التكلم مع ان قوله من اياتنا ليس بكلام اخر بل هو من متعلقات ليريه هذا التفسير هو المشهور فيما بين الجمهور و قال السكاكي الالتفات عند اهل المعاني اما ذلك التعبير او التعبير باحدها فيما حقه التعبير بغيره و كانه حمل السكاكي قولهم بعد التعبير عنه بآخر منها على اعم من التعبير حقيقة او حكما فان اقتضاء المقام تعبيرا في حكم التعبير فالتفسير المشهور اخص من تفسير السكاكي فقول الشاعر * مصراع * تطاول ليلك بالاثمد * فيه التفات على تفسير السكاكي و قد صرح بذلك ايضا اذ مقتضى الظاهر ان يقال تطاول ليلي و ليس على التفسير المشهور منه اذ لم يذكر تطاول ليلي سابقا هذا خلاصة ما في المطول والاطول فظهر ان الالتفات ستة اقسام فمن التكلم الى الخطاب قوله تعالى و أمرنا لنسلم لرب العالمين و ان اقيموا الصلوة و من التكلم الى الغيبة قوله انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله والاصل لنغفر لك و من الخطاب الى التكلم لم يقع في القران و مثل له بعضهم بقوله فاقض ما انت قاض ثم قال انا امنا بربنا و هذا المثال لا يصح لان شرط الالتفات ان يكون المراد به واحدا و من الخطاب الى الغيبة قوله حتى اذا كنتم في الفلك و جرين بهم و الاصل بكم و من الغيبة الى الخطاب قوله و قالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم و الاصل لقد جاءوا و من الغيبة الى التكلم قوله و اوحى في كل سماء امرها و زينا

تنبيهات الاول شرط الالتفات بهذا المعنى ان يكون الضمير في المنتقل اليه عائدا في نفس الامر الى المنتقل عنه و الا يلزم ان يكون في انت صديقي التفات الثاني شرطه ايضا ان يكون في جملتين صرح به صاحب الكشاف وغيره الثالث ذكر التنوخي في الاقصى القريب و ابن الاثير وغيرهما نوعا غريبا من الالتفات وهو بناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله او تكلمه كقوله تعالى غير المغضوب عليهم بعد انعمت فان المعنى غير الذين غضبت عليهم

و توقف صاحب عروس الافراح الرابع قال ابن ابى الاصبع جاء فى القران من الالتفات قسم غريب جدا لم اظفر فى الشعر بمثاله و هو ان يقدم المتكلم في كلامه مذكورين مرتبين ثم يخبر عن الاول منهما و ينصرف عن الاخبار عنه الى الاخبار عن الثانى ثم يعود الى الاخبار عن الاول كقوله تعالى ان الانسان لربه لكنود و انه على ذلك لشهيد انصرف عن الاخبار عن الانسان الى الاخبار عن ربه تعالى ثم قال منصرفا عن الاخبار عن ربه الى الاخبار عن الانسان بقوله و انه لحب الخير لشديد قال وهذا يحسن ان يسمى التفات الضمائر الخامس يقرب من الالتفات نقل الكلام من خطاب الواحد او الاثنين او الجمع لخطاب الآخر ذكره التنوخي و ابن الاثير و هو ستة اقسام ايضا مثاله من الواحد الى الاثنين قالوا اجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه اباءنا و تكون لكما الكبرياء فى الارض و الى الجمع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء و من الاثنين الى الواحد فمن ربكما يا موسى فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى والى الجمع واوحينا الى موسى واخيه ان تبوءا لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة و من الجمع الى الواحد و اقيموا الصلوة و بشر المؤمنين و الى الاثنين يا معشر الجن و الانس ان استطعتم الى قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان السادس يقرب من الالتفات ايضا الانتقال من الماضي او المضارع او الامر الى آخر منها مثاله من الماضي الى المضارع ان الذين كفروا و يصدون عن سبيل الله و الى الامر قل امر ربي بالقسط و اقيموا وجوهكم و احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فاجتنبوا و من المضارع الى الماضي ويوم ينفخ فى الصور ففزع و الى الامر قال اني اشهد الله و اشهدوا اني بريء و من الامر الى الماضي واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى و عهدنا الى ابراهيم و الى المضارع و ان اقيموا الصلوة و اتقوه و هو الذي اليه تحشرون كذا فى الاتقان في نوع بدائع القران السابع قال صاحب الاطول لا يخفى ان التعبير عن معنى يقتضي المقام التعبير عنه بلفظ مذكر بلفظ مونث و بالعكس و كذا التعبير بمذكر بعد التعبير بمؤنث ينبغي ان يجعل تحت الالتفات ولو لم يثبت انها جعلت التفاتا فنجعلها ملحقات به * فائدة * قال البعض الالتفات من البيان وقيل من البديع و لذا ذكره السكاكي في علم البديع

* فائدة * وجه حسن الالتفات ان الكلام اذا نقل من اسلوب يتوقعه السامع الى اسلوب لا يتوقعه سواء وجد المتوقع قبل غير المتوقع كما فى الالتفات المشهور او لم يوجد كما فى الالتفات السكاكي كان احسن تطرية لنشاط السامع و اكثر ايقاظا للاصغاء اليه كذا فى الاطول * فائدة * ملخص ما ذكر القوم في هذا المقام ان فى الالتفات اربعة مذاهب ووجه الضبط ان يقال لا يخلو اما ان يشترط فيه سبق التعبير بطريق اخر ام لا الثاني مذهب الزمخشري و السكاكي ومن تبعهما و على الاول لا يخلو اما ان يشترط ان يكون التعبيران في كلام واحد اولا الاول مذهب البعض و على الثاني لا يخلو اما ان يشترط كون المخاطب فى التعبيرين واحدا ام لا الاول مذهب صدر الافاضل و الثاني مذهب الجمهور كذا فى الچلپي حاشية المطول *

فصل الجيم * اللزوجة بالزاء المعجمة هى كيفية ملموسة تقتضي سهولة التشكل و عسر التفرق

و الشيء بها يمتد متصلا و يقابلها الهشاشة و الملاسة كذا قال الشيخ في الشفاء فاللزج هو الذي يسهل تشكله باي شكل اريد و يعسر تفريقه بل يمتد متصلا فهو مركب من رطب و يابس شديدي الامتزاج فانفعاله من الرطب و استمساكه من اليابس فانا لو اخذنا ترابا و ماء وجهدنا في جمعهما و امتزاجهما بالدق و التخمير حتى يشتد امتزاجهما حدث جسم لزج فاذن اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة و الوحش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله و يسهل تفريقه و ذلك لغلبة اليابس و قلة الرطب مع ضعف الامتزاج كذا في شرح المواقف و شرح حكمة العين و قال الاطباء دواء لا ينقطع عند الامتداد عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالعسل فعدم الانقطاع عندهم معتبر وقت تاثير الحرارة الغريزية كذ في الاقسرائي *

فصل الحاء المهملة * التلميح بالميم عند البلغاء و هو ان يشار في فحوى الكلام الى قصة او شعر او مثل سائر من غير ذكره اي من غير ذكر تلك القصة او ذلك الشعر او المثل فاقسام التلميح ستة لانه اما ان يكون في النظم او النثر و على التقديرين فاما ان يكون اشارة الى قصة او شعر او مثل سائر ففي النثر قول الحريري فبت بليلة نابغية و احزان يعقوبية فان فيه اشارة الى قول نابغة * شعر * فبت كاني ساورتني ضئيلة * من الرقش في انيابها السم ناقع * و الى قصة يعقوب عليه السلام و باقي الامثلة تطلب من المطول * فائدة * قال البعض هذا اللفظ تمليح بتقديم الميم على اللام و هو خطأ و الصواب تلميح بتقديم اللام على الميم ماخوذ من لمحه اذا ابصره و نظر اليه و كثيرا ما تسمعهم يقولون في تفسير الابيات في هذا البيت تلميح الى قول فلان و قد لمح هذا البيت فلان و نحو ذلك و اما التمليح فهو مصدر ملح الشاعر اذا اتى بشيء مليح و قد ذكر في باب التشبيه كذا في المطول في الخاتمة *

اللوح المحفوظ بالفتح و سكون الواو هو عند جمهور اهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيها ما كان و ما سيكون الى يوم القيامة كما يكتب في الالواح المعهودة و لا استحالة فيه لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض و عرضه ما بين المشرق و المغرب و قال الامام الغزالي في الاحياء هو اعلم ان لوح الله تعالى لا يشبه لوح الخلق كما ان ذات الله تعالى و صفاته لا يشبه ذات الحق و صفاته بل ثبوت المقادير في اللوح مضاهي ثبوت كلمات القران و حروفه في دماغ حافظ القران و قلبه فانه منظور فيه حتى كانه حيث يقرء ينظر اليه و لو فتشت عن دماغه جزء فجزء لم يشاهد هذا الخط فيمن هذا الخط و عند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس و في شرح اشراق الحكمة ان العقل الفعال هو المسمى بجبرئيل في لسان الشريعة و في شرح المقاصد ان اللوح العقل الاول و لعل المراد الاول بالنسبة الينا و هو العقل الفعال بعينه فانه لا يجوز ان يثبت الصور الكثيرة في العقل الاول لانه يبطل اذ ذاك قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم هذا عند المشائين

النافين النفس المجردة في الافلاك المقتصرين على اثبات النفوس المنطبعة فيها ان الكليات لا ترتسم في تلك النفوس عندهم و اللوح المحفوظ لابد ان ترتسم فيها صور جميع الموجودات و الجزئيات ترتسم في العقل عندهم و ان كان على وجه كلي و اما عند متاخري الفلاسفة المثبتين للنفس المجردة في الافلاك فاللوح المحفوظ هو النفس الكلي للفلك الاعظم يرتسم فيها الكائنات ارتسام المعلوم في العالم هذا كله خلاصة ما في التلويح و ما ذكر الچلپي في حاشيته و حاشية شرح المواقف و قال ايضا في حاشية التلويح يريد الحكماء باللوح و الكتاب المبين العالم العقلي انتهى و عند الصوفية عبارة عن نور الهي حقي متجل في مشهد خلقي انطبعت الموجودات فيه انطباعا اصليا فهي ام الهيولى لان الهيولى لا تقتضي صورة الا و هو منطبع في اللوح المحفوظ فاذا اقتضت الهيولى صورة ما وجد في العالم على حسب ما اقتضته الهيولى من الفور و المهلة لان القلم الاعلى جرى في اللوح المحفوظ بايجادها حسب ما اقتضته الهيولى و اعلم ان النور الالهي المنطبع فيه الموجودات هو المعبر عنه بالعقل الكل كما ان الانطباع في الدور هو المعبر عنه بالقضاء و هو التفصيل الاصلي الذي هو مقتضى الوصف الالهي المعبر عن مجلاه بالكرسي ثم التقدير في اللوح هو الحكم بابراز الخلق على الصورة المعينة و الحالة المخصوصة في الوقت المفروض و هذا هو المعبر عن مجلاه بالقلم الاعلى و هو في اصطلاحنا معاشر الصوفية العقل الاول مثاله قضى الحق بايجاد زيد على الهيئة الفلانية في الزمان الفلاني و الامر الذي اقتضى هذا التقدير في اللوح هو القلم الاعلى و هو المسمى بالعقل الاول و المحل الذي وجد فيه بيان هذا الاقتضاء هو اللوح المحفوظ المعبر عنه بالنفس الكلي ثم الامر الذي اقتضى ايجاد هذا الحكم في الوجود هو مقتضى الصفات الالهية المعبر عنه بالقضاء و مجلاه هو الكرسي فاعرف ما المراد بالقلم و اللوح و القضاء و القدر ثم اعلم ان علم اللوح المحفوظ نبذة من علم الله اجراه الله تعالى على قانون الحكمة الالهية على حسب ما اقتضته حقائق الموجودات الخلقية و لله علم وراء ذلك هو حسب ما اقتضته الحقائق الحقية برز على نمط اختراع القدرة في الوجود لا تكون مثبتة في اللوح المحفوظ بل قد تظهر فيه عند ظهورها في العالم العيني و قد لا تظهر ايضا فيه و جميع ما في اللوح المحفوظ هو علم مبدأ الوجود الحسي الى يوم القيامة و ما فيه من علم اهل النار و الجنة شيئ على التفصيل لان ذلك من اختراع القدرة و امر القدرة مبهم لا معين نعم يوجد فيها علمها على الاجمال مطلقا كالعلم بالنعيم مطلقا لمن جرى له القلم بالسعادة الابدية ثم لو نفصل ذلك النعيم لكن ذلك الجنس هو ايضا جملة كما تقول بانه من اهل الجنة الماوى او اهل جنة النعيم ثم اعلم ان المقضي به المقدر في اللوح على نوعين مقدر لا يمكن التغيير فيه من الامور التي اقتضتها الصفات الالهية في العالم فلا سبيل الى وجودها اما الامور التي يمكن فيها التغيير فهي الاشياء التي اقتضتها قوابل العالم على قانون الحكمة المعتادة بقدر يجريها الحق على ذلك الترتيب فيقع المقضي به و لا شك ان ما اقتضته قوابل العالم هو نفس مقتضى الصفات الالهية

ولكن بينهما فرق اعني بين ما اقتضته قوابل العالم و بين ما اقتضته الصفات مطلقا وذلك ان قوابل العالم ولو اقتضت شيئا فانه من حكمها العجز لاستناد امرها الى غيرها فلاجل هذا قد يقع و قد لايقع بخلاف الامور التي اقتضتها الصفات الالهية فانها واقعة ضرورة الاقتدار الالهي و ايضا قوابل العالم ممكنة و الممكن يقبل الشيئ وضده فاذا اقتضت القابلية شيئا ولم يجر القدر الا بوقوع نقيضه كان ذلك النقيض ايضا من مقتضى القابلية التي في الممكن فيقول بايقاع ما اقتضته قوابل العالم لكن بخلاف قانون الحكمة و اذا وقع ما اقتضته القابلية بعينه قلنا بوقوعه على القانون الحكمي و هذا امر ذوقي لا يدركه الا صاحب الكشف فالقضاء المحكم هو الذي لا تغيير فيه و لا تبديل و القضاء المبرم هو الذي يمكن فيه التغيير و لهذا ما استعاذ النبي صلى الله عليه و اله و سلم بالله الا من القضاء المبرم لانه يعلم انه يمكن فيه ان يحصل التغيير و التبديل قال الله تعالى يمحو الله ما يشأ و يثبت و عنده ام الكتاب بخلاف القضاء المحكم فانه المشار اليه بقوله و كان امر الله قدرا مقدورا و اصعب ما على الكاشف لهذا العلم معرفة المبرم من المحكم فيبادر فيما يعلمه محكما و يشفع فيما يعلمه مبرما و اعلام الحق له بالقضاء المبرم هو الاذن له في الشفاعة قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه كذا في الانسان الكامل • و المفهوم من مجمع السلوك ان القضاء المبرم هو الذي لا يمكن التغيير فيه حيث قال و من موجبات ترك الاعتراض على الله تعالى الرضاء بقدر الله المقدر و قضائه المبرم من الفقر و الغنى يعني بعضى از موجبات ترك اعتراض بر خداى راضي شدن است بتقدير خدايكه مقدر كرده شده است و حكم خدا كه محكم كرده شده از فقر و غنى •

التلويح في اللغة هو ان تشير الى غيرك من بعيد و لذا سميت الكناية الكثيرة الوسائط تلويحا كما سبق في محله و در جامع الصنائع گويد تلويح در فن بلغاء انست كه شاعر اتمام مقدمه بمسئله علمي يا حكمي عرفي كند مثاله در نعت • شعر • هر كس كه سر بخدمت تو داشت بر كشيد • كافر بوند كه حكم كنندش بارتداد •

فصل الذال المهملة • **الملاحدة** بالحاء المهملة فرقة من الكفار يسمون بالدهرية و قد سبق بيانها في فصل الراء من باب الدال المهملتين •

فصل الذال المعجمة • **اللذة** بالفتح و التشديد مقابلة الالم و هما بديهيان ومن الكيفيات النفسانية فلا يعرفان بل انما يذكر خواصهما دفعا للالتباس اللفظي قيل اللذة ادراك و نيل لما هو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذلك و الالم ادراك و نيل لما هو عند المدرك افة و شر من حيث هو كذلك و المراد بالادراك العلم و بالنيل تحقق الكمال لمن يلتذ فان التكيف بالشيئ لا يوجب الالم و اللذة من غير ادراك فلا الم و اللذة للجماد بما يناله من الكمال و الافة و ادراك الشيئ من غير النيل لا يؤلم و لا يوجب لذة كتصور الحلاوة و المرارة فاللذة و الالم لا يتحققان بدون الادراك و النيل ولما لم يكن لفظ دال على مجموعهما

بالمطابقة ذكرهما و أخر الذيل لكونه خاصا من الادراك وانما قال عند المدرك لان الشيئ قد يكون كمالا و خيرا بالقياس الى شخص وهو لا يعتقد كماليته فلا يلتذ به بخلاف ما اذا اعتقد كماليته وخيريته وان لم يكن كذلك بالنسبة اليه في نفس الامر والكمال والخير ههنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول شيئ لما من شانه ان يكون ذلك الشيئ له اي حصول شيئ يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالنسبة الى ذلك الشيئ والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي براءة ما من القوة لذلك الشيئ فهو بذلك الاعتبار فقط اي باعتبار خروجه من القوة الى الفعل كمال و باعتبار كونه موثرا خير و ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما و اخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى و انما قال من حيث هو كذلك لان الشيئ قد يكون كمالا و خيرا من وجه دون وجه كالمسك من جهة الرائحة والطعم فادراكه من حيث الرائحة لذة و من حيث الطعم الم و هذان التعريفان اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم و الالم ادراك المنافر من حيث هو منافر و الملائم كمال الشيئ الخاص به كالتكيف بالحلاوة و الدسومة للذائقة و المنافر ما ليس بملائم قال الامام الرازي كون اللذة عين ادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فانا ندرك بالوجدان عند الاكل و الشرب و الجماع حالة مخصوصة هي لذة و نعلم ايضا ان ثمة ادراكا للملائم الذي هو تلك الاشياء واما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك او غيره و انما ذلك الادراك سبب لها و انه هل يمكن حصول اللذة بسبب اخر لذلك الادراك ام لا وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة ام لا فلم يتحقق شيئ من هذه الامور فوجب التوقف في الكل و كذا الحال في الالم * فائدة * قال ابن زكريا الرازي ليست اللذة امرا متحققا موجودا في الخارج بل هي امر عدمي هو زوال الم كالاكل فانه دفع الم الجوع والجماع فانه دفع الم دغدغة المني لاوعيته ولا نمنع نحن جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة انما تنازعه في انه دفع الالم فان من المعلوم ان اللذة امر وراء زوال الالم وفي انه لا يمكن ان تحصل اللذة بطريق اخر فان النظر الى وجه مليح و العثور على مال بغتة و الاطلاع على مسئلة علمية فجأة تحدث اللذة مع انه لم يكن له الم قبل ذلك حتى يدفعها تلك الامور * التقسيم * اللذة والالم اما حسيان او عقليان فاللذة الحسية ما يكون فيه المدرك بالكسر من الحواس و المدرك بالفتح ما يتعلق بالحواس و العقلية ما يكون المدرك فيه العقل و المدرك من العقليات و قس على هذا الالم الحسي و العقلي * فائدة * العوام ينكرون اللذة العقلية مع انها اقوى من الحسية بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة و لو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية فان المتمكن على الغلبة في الشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم و منكوح فيرفضه و منها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليهما فانه قد يعرض له مطعوم و منكوح في صحبة حشمه فينقبض اليد بهما مراعاة للحشمة و منها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه على لذة التمتع به وليس ذلك في العاقل فقط بل في العجم من الحيوانات ايضا فان من كلاب

الصيد من يقبض على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والواضحة من الحيوانات تؤثر ماولدته على نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة و ان لم تكن عقلية نما قولك في العقلية هكذا يستفاد من شرح المواقف وشرح الاشارات و المطول و حواشيه والاطول في بحث التشبيه • فائدة • قال الحكماء الالم سببه الذاتي تفرق اتصال فقط بالتجربة و انكره الامام الرازي فان من جرح يده بسكين شديدة الحدة لم يحس بالالم الا بعد زمان و لو كان ذلك سببا لامتنع التخلف عنه و زاد ابن سينا سببا آخر هو سوء المزاج المختلف و التفصيل يطلب من شرح المواقف •

فصل الزاء المعجمة • اللغز بالغين المعجمة نزد بلغاء كلاميست موزون كه دلالت كند بر ذات شيئ از اشياء بذكر خواص و لوازم آن شيئ مشروط بآنكه مجموع ان صفات مخصوص بدان ذات باشد و در غير او يافته نشود هرچند هريك ازانها در غير او هم موجود باشد بطريقكيه ذهن مستقيم و طبع سليم انتقال كند ازان كلام بران ذات و عجم اينرا چيستان نامند مثاله • شعر •

چيست ان كس ز عقل دشمن و دوست • هم بخواهند دوست و هم دشمن
از صفت حافظ است و مهلك نيز • و از نمط هم مخوف و مامن

ازين مراد تيغ است و از قسم بدائع لغز است انچه از زبان مقصود برمز گفته شود مانند اين رباعي كه جهت كمان است • شعر •

من خود كج و راستان ز من راست روند • داس ظفرم چو كشت دولت دروند
پشت از پي خدمت چو كنم خم كه ومه • از هر طرف زمزمهٔ زه شنوند

كذا في مجمع الصنائع •

فصل السين المهملة • اللبس بالضم وسكون الموحدة درلغت جامه پوشيدن و در اصطلاح سالكان لبس صورت عنصريه لباس حقائق روحانيه و لبس بالفتح و سكون موحده پوشيدن و اشفته كردن كار بركسي و در اصطلاح سالكان لبس حقيقي بحقائق صورانسانيه است كذا في كشف اللغات وقريب است باين انچه در لطائف اللغات كه لبس بالضم در اصطلاح صوفيه عبارت است از صورت عنصريه كه متلبس ميشود بان صورت حقائق روحانيه و ازين قبيل است لبس حقيقة الحقائق بصور انسانيه •

اللمس بالفتح وسكون الميم في اللغة المس باليد وفي عرف الحكماء و المتكلمين نوع من الحواس الظاهرة وهو قوة منبثة في العصب المخالط لا كثر البدن سيما الجلد اذ العصب مخالط كله ليدرك ان به الهواء المجاور للبدن محرق او مجمد فيحترز عنه لئلا يفسد المزاج الذي به الحيوة و من الاعضاء ما فيه قوة لامسة كالكليه و الكبد و الطحال و الرية و الا عظام و قيل ان للعظم حسا الا ان في حسه كلاما و لذا كان احساسه بالالم اذا احس شديدا واعلم انه قال كثير من المحققين من الحكماء و منهم الشيخ ان القوة اللامسة

اربع قوى متغائرة بالذات حاكمة بين الحرارة و البرودة و الرطب و اليابس و بين الصلب و اللين و بين الاملس و الخشن و منهم من اثبت خامسة تحكم بين الثقيل و الخفيف و الحق انها قوة واحدة و مدركات هذه القوة تسمى ملموسات و اوائل المحسوسات و وجه التسمية بها سبق في فصل السين من باب الحاء المهملتين و هى الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة المسماة باوائل الملموسات و اللطافة و الكثافة و اللزوجة و الهشاشة و الجفاف و البلة و الثقل و الخفة و الملاسة و الخشونة و اللين و الصلابة هكذا في شرح المواقف وشرح حكمة العين و غيرهما •

الملامسة هى ان يقول المشتري للبائع اذا لمست ثوبك و لمست ثوبي فقد وجب البيع و فى المنتقى قال ابو حنيفة رحمه الله هى ان تقول ابيعك هذا المتاع بكذا فاذا لمستك وجب البيع او يقول المشتري كذلك و هذا بيع ايام الجاهلية و هو بيع فاسد هكذا فى البرجندي •

الالتماس لغة طلب الفعل مع التساوي و اما عرفا فيطلق على ما يكون مع نوع تواضع كما فى البديع الميزان و فى المطول في بحث الامر الالتماس فى العرف انما يقال للطلب على سبيل نوع من التضرع لا الى حد الدعاء •

فصل الطاء المطبقة

اللقطة بالضم وفتح القاف سماعا مبالغة الفاعل و بسكون القاف قياسا مبالغة المفعول كما فى الطلبة و قال الازهري لم اسمعها بالسكون لغير الليث كما في المغرب و انما قيل له بالفتح لجعله كالداعي الى التقاط و قيل انه اسم للملتقط و بالسكون للملقوط و الاول هو الاصح كما فى الاختيار و فى القاموس انها بالضم و الفتح والسكون او بفتحتين اسم مفعول من الالتقاط و كان التاء للنقل فهي لغة الاخذ او الماخوذ وشرعا مال بلا حافظ لا يعرف مالكه سواء كان من الحجرين اوالعروض او الحيوان كذافي جامع الرموز •

اللقيط فى اللغة فعيل بمعنى مفعول من اللقط كالنصر وهو رفع الشيء من الارض قدراه اولم يره و قد يكون عن ارادة و قصد كما فى المقائس فاللقيط شيء ماخوذ من الارض و شرعا طفل لم يعرف نسبه يطرح فى الطريق او غيره خوفا من الفقر او الزنا كذا في جامع الرموز •

فصل الظاء المعجمة

الملاحظة بالحاء المهملة هي توجه النفس نحو المعلوم كما يظهر لك اذا احصل فيك صورة شيء و التفت اليه بها و ربما تتخلف الملاحظة عن حصول صورة الشيء بان تجعل تلك الصورة الة لملاحظة غير ذلك الشيء كما فى معاني الحروف هكذا فى الحاشية الجلالية و ملاحظه د اذكار در علم شطار معني صفات فهميدن و در خاطر اوردن باشد كذا في كشف اللغات •

اللفظ بالفتح و سكون الفاء في اللغة الرمي يقال اكلت التمرة و لفظت النواة اي رميتها ثم نقل في عرف النحاة ابتداء او بعد جعله بمعنى الملفوظ كالخلق بمعنى المخلوق الى ما يتلفظ به الانسان حقيقة كان او حكما مهملا كان او موضوعا مفردا كان او مركبا فاللفظ الحقيقي كزيد و ضرب و الحكمي كالمنوي في

زيد ضرب اذ ليس من مقولة الحرف و الصوت الذي هو اعم منه و لم يوضع له لفظ و انما عبروا عنه باستعارة لفظ المنفصل من نحوهو و انت واجروا احكام اللفظ عليه فكان لفظا حكما لا حقيقة و المحذوف لفظ حقيقة لانه قد يتلفظ به الانسان في بعض الاحيان و تحقيقه انه لا شك ان ضرب في زيد ضرب يدل على الفاعل و لذا يفيده التقوي بسبب تكرار الاسناد بخلاف ضرب زيد فلايقال ان فاعله هو المقدم كما ذهب اليه البعض و منعوا وجوب تاخير الفاعل فاما ان يقال الدال على الفاعل الفعل بنفسه من غير اعتبار امر آخر معه و هو ظاهر البطلان و الا لكان الفعل فقط مفيدا لمعنى الجملة فلا يرتبط بالفاعل في نحو ضرب زيد فلابد ان يقال ان الواضع اعتبر مع الفعل حين عدم ذكر الظاهر امرا اخر عبارة عما تقدم كالجزء و التتمة له واكتفى بذكر الفعل عن ذكره كما في الترخيم بجعل ما بقي دليلا على ما القي نص عليه الرضي فيكون كالملفوظ و لذا قال بعض النحاة ان المقدر في نحو ضرب ينبغي ان يكون اقل من الف ضربا نصفه او ثلثه ليكون ضمير المفرد اقل من ضمير التثنية و لما لم يتعلق غرض الواضع في افادة ماقصده من اعتباره بتعيينه لم يعتبره بخصوصية كونه حرفا او حركة اوهيئة من هيآت الكلمة بل اعتبره من حيث انه عبارة عما تقدم و كالجزء له فلم يكن داخلا في شيئ من المقولات و لا يكون من قبيل المحذوف اللازم حذفه لانه معتبر بخصوصه و بما ذكر ظهر دخوله في تعريف الضمير المتصل لكونه لفظا حكميا موضوعا لغائب تقدم ذكره و كالجزء مما قبله بحيث لايصح التلفظ الحكمي الا بماقبله قال صاحب الايضاح في الفرق بين المنوي و المحذوف انه لما كان باب المفعول باعتبار مفعوليته حكمه الحذف من غير تقدير قيل عند عدم التلفظ به محذوف في كل موضع و لما كان الفاعل باعتبار فاعليته حكمه الوجود عند عدم التلفظ به حكم بانه موجود و الا فالضمير في قولك زيد ضرب في الاحتياج اليه كالضمير في قوله تعالى و لكم فيها ماتشتهيه الانفس و ان كان احدهما فاعلا و الآخر مفعولا انتهى فقيل مراده ان الفرق بينهما مجرد اصطلاح و الا فهما متساويان في كونهما محذوفين من اللفظ معتبرين في المعنى و ليس كذلك بل مراده ان عند عدم التلفظ بالفاعل يحكم بوجوده و يجعل في حكم الملفوظ لدلالة الفعل عليه عند تقدم المرجع فهو معتبر في الكلام دال عليه الفعل فيكون منويا بخلاف المحذوف فانه حذف من الكلام استغناء بالقرينة من غير جعله في حكم الملفوظ و اعتبار اتصاله بما قبله فيكون محذوفا غير منوي و ان كانا مشتركين في احتياج صحة الكلام الى اعتبارهما هذا ثم اعلم ان قيد الانسان في التعريف للتقريب الى الفهم و الا فالمراد مطلق التلفظ بمعنى كفقن فدخل في التعريف كلمات الله تعالى و كذا كلمات الملائكة و الجن واندفع ماقيل ان اخذ التلفظ في الحد يوجب الدور و الباء في قولنا به للتعدية لا للسببية و الاستعانة فلا يرد ان الحد صادق على اللسان ثم الحروف الهجائية نوع من انواع اللفظ و لذا عرفه البعض كما يتلفظ به الانسان من حرف فصاعدا و لايصدق التعريف على الحروف الاعرابية كالواو في ابوك لانها في حكم الحركات نائبة منابها وقيل اللفظ صوت يعتمد على المخارج من حرف فصاعدا و المراد بالصوت الكيفية

الحاصلة من المصدر و المراد بالاعتماد ان يكون حصول الصوت باستعانة المخارج اي جنس المخارج اذ اللام تبطل الجمعية فلا يرد ان الصوت فعل الصائت لانه مصدر و اللفظ هو الكيفية الحاصلة من المصدر و ان الاعتماد من خواص الاعيان و الصوت ليس منها و ان اقل الجمع ثلثة فوجب ان لا يكون اللفظ الا من ثلثة احرف كل منها من مخرج بقي ان اخذ الحرف في الحد يوجب الدور لانه نوع من انواع اللفظ واجيب بان المراد من الحرف الماخوذ في الحد حرف الهجاء وهو و ان كان نوعا من انواع اللفظ لكن لا يعرف بتعريف يوخذ فيه اللفظ لكون افرادها معلومة محصورة حتى يعرفه الصبيان مع عدم عرفانهم اللفظ فلا يتوقف معرفته على معرفة اللفظ فلا دور كذا في غاية التحقيق و اقول الظاهر ان قوله من حرف فصاعدا ليس من الحد بل هو بيان لادنى ما يطلق عليه اللفظ فلا دور و لذا ترك الفاضل الچلپي هذا القيد في حاشية المطول و ذكر في بيان ان البلاغة صفة راجعة الى اللفظ او الى المعنى ان اللفظ صوت يعتمد على مخارج الحروف ثم قال و المختار انه كيفية عارضة للصوت الذي هو كيفية تحدث في الهواء من تموجه و لا يلزم قيام العرض بالعرض الممنوع عند المتكلمين لانهم يمنعون كون الحروف امورا موجودة انتهى • فائدة • المشهور ان الالفاظ موضوعة للاعيان الخارجية و قيل انها موضوعة للصور الذهنية و تحقيقه انه لاشك ان ترك الكلمات و تحققها على وفق ترتيب المعاني في الذهن فلابد من تصورها و حضورها في الذهن ثم ان تصور تلك المعاني على نحوين تصور متعلق بتلك المعاني على ماهي عليه في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعبيرها بالالفاظ و هو الذي لا يختلف باختلاف العبارات و تصور متعلق بها من حيث التعبير عنها بالالفاظ و تدل عليها دلالة اولية و هو يختلف باختلاف العبارات و التصور الاول مقدم على التصور الثاني مبدأ له كما ان التصور الثاني مبدأ للمتكلم هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية • التقسيم • اللفظ اما مهمل و هو الذي لم يوضع لمعنى سواء كان محرفا كديز مقلوب زيد اولا كجسق و اما موضوع لمعنى كزيد و الموضوع اما مفرد اومركب اعلم ان بعض اهل المعاني يطلق الالفاظ على المعاني الاول ايضا و قد سبق تحقيقه في لفظ المعنى في فصل الياء من باب العين المهملة •

اللفظي هو ما يتعلق باللفظ اي التلفظ يقال مونث لفظي وعامل لفظي و تعريف لفظي و تاكيد لفظي الى غير ذلك و النزاع اللفظي يطلق بمعنيين و قد ذكر في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم في ذكر اصطلاح المتكلمين •

فصل العين المهملة • اللذع بالذال المعجمة عند الحكماء كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده و يحس بالجملة كالوجع الواحد واللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ وباللطف فهو تابع للحرارة و الشيء الذي فيه تلك الكيفية يسمى لذاعا و لذعا كالخردل ضمادا كذا في شرح الاشارات وبحر الجواهر •

اللمع نزد شعرا انست كه در بيت بعضى الفاظ عربي بتركيب مفيد ارد و اگر ان تركيب تركيبي

باشد كه بچيزي مصطلح شده باشد يا بمثل يا بلطيفه و يا بحكمي و يا غير انها زيبا ايد مثاله * شعر * كسى كه ديد در عالي تو از حيرت * بگفت اشهد ان لا اله الا الله * مثال ديگر * شعر * كجا ما و كجا شهر مدائن * غلط كرديم المقدور كائن * كذا في جامع الصنائع *

اللوامع در اصطلاح صوفيه عبارت است از انوار ساطعه كه لامع ميشود باهل رايات از ارباب نفوس ظاهره پس منعكس ميشود از خيال بحس مشترك و مشاهده كرده ميشود بحواس ظاهره كذا في لطائف اللغات *

الملمع اسم مفعول است از تلميع و آن نزد شعرا آنست كه شاعر مصراعى بعربي و مصراعي بپارسي و يا بيتى بعربي و بيتى بپارسى گويد و روا بود كه زياده ازين هم كند و بعضى تا ده بيت بعربي و ده بيت بفارسي گفته اند مثال اول * شعر * صباح بگلشن احباب اگر همين گذري اذا لقيت حبيبى نقل له خبري * مثال دويم * شعر *

بناداني گنه كردم الهي * ولى دانم كه غفار گناهي

رجعت اليك فاغفرلي ذنوبي * فاني تبت من كل المناهي

كذا في مجمع الصنائع *

فصل الفاء * اللطف بالضم وسكون الطاء المهملة هو الفعل الذي يقرّب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يودي الى الالجاء اي الاضطرار كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة و ابعد عن المعصية ثم الشيعة و المعتزلة يوجبون اللطف على الله تعالى و معنى الوجوب عندهم استحقاق تاركه الذم و اهل السنة لا يقولون به اي بالوجوب وردوا عليهم بانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر لكان لطفا و انتم لا توجبون ذلك على الله تعالى كذا في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد الافعال في السمعيات و في تهذيب الكلام و اما اللطف و التوفيق و العصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة و الخذلان خلق قدرة المعصية و قيل العصمة ان لا يخلق الذنب و قيل خاصية تمنع صدور الذنب و عند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة او يقرب منها مع تمكنه و يسميان المحصل والمقرب والتوفيق اللطف لتحصيل الواجب والخذلان منع اللطف و العصمة اللطف المحصل لترك القبيح انتهى ولابد من توضيح هذا الكلام فاقول مستعينا بالله الملام قوله فعندنا اي عند الاشاعرة وقوله و عند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده اي فعل يختار المكلف عند ذلك الفعل الطاعة او يقرب ذلك المكلف منها اي من الطاعة مع تمكنه اي يكون ذلك الاختيار او القرب مقرونا بالتمكن والقدرة لانه لو بلغ الالجاء و الاضطرار لكان منافيا للتكليف فالقدرة و الآلة ونحوهما ليست لطفا في الفعل بل شرطا في امكان الفعل فان ما يتوقف عليه ايقاع الطاعة و ارتفاع المعصية تارة يكون

للتوقف عليه لزوما وبدونه لا يقع الفعل كالقدرة و الآلة و تارة لا يكون كذلك لكن يكون المكلف باعتبار المتوقف عليه اذعن و اقرب الى فعل الطاعة و ارتفاع المعصية و هذا هو اللطف و لذا وقع في بعض كتب الشيعة اللطف الذي يجب على الله تعالى هو ما يقرّب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية و لاحظ له في التمكين و لايبلغ الالجاء فقوله و لاحظ له في التمكين اشارة الى القسم الاول الذي ليس بلطف على ما صرح بذلك شارحه و قوله و يسميان المحصل و المقرب اي يسمى الاول و هو ما يختار المكلف عنده الطاعة لطفا محصلا بكسر الصاد المهملة المشددة و يسمى الثاني اي ما يقرب المكلف من الطاعة لطفا مقربا بكسر الراء المهملة المشددة فعلى هذا تعريف اللطف بما يقرب العبد الى اخره انما هو تعريف اللطف المقرب و قوله والتوفيق اللطف لتحصيل الواجب اي اللطف مطلقا محصلا كان او مقربا و قوله و الخذلان منع اللطف اي مطلقا محصلا كان او مقربا و قوله و العصمة اللطف المحصل الى اخره توضيحه ما في بعض كتب الشيعة و شرحه المذكورين سابقا من ان العصمة لطف يفعل الله تعالى بالمكلف بحيث لا يكون له داع الى ترك الطاعة و ارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك فالمعصوم يشارك غيره في الالطاف المقربة و يحصل له زائد على ذلك لاجل ملكة نفسانية لطفا يفعل الله تعالى به بحيث لايختار معه ترك طاعة و لا فعل معصية مع قدرته على ذلك • و قيل ان المعصوم لا يمكنه الاتيان بالمعاصي و هو باطل انتهى ولطف در اصطلاح صوفيه بمعني تربيت معشوقست مر عاشق را بر رفق و مواسات او تا قوت و تاب ان جمال او را بكمال حاصل ايد كما في بعض الرسائل •

اللطافة بالفتح يطلق على معان اربعة الاول رقة القوام اعني سهولة قبول الاشكال الغريبة و تركها اي الكيفية المقتضية لتلك السهولة و هي على هذا التفسير نفس الرطوبة التي هي من الملموسات الثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التاثر عن الملاقي الرابع الشفافية وهي على هذا التفسير لا تكون من الملموسات هكذا في شرح حكمة العين و شرح المواقف و يقابل اللطافة الكثافة في تلك المعاني فاللطيف يطلق على معان احدها رقيق القوام و الثاني قابل الانقسام الى اجزاء صغار جدا و بهذا المعنى قال الاطباء اللطيف دواء من شانه ان يتصغر اجزاؤه عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالدارصيني و يقابله الكثيف كالقرع كما في المؤجز و غيره و الثالث سريع التاثر عن الملاقي و الرابع الشفاف قال الاطباء و اللطيف من الغذاء ما يتولد منه دم رقيق و الغليظ ما يخالفه و قد سبق في فصل الواو من باب الغين المعجمة و يفهم من الصحاح انه يطلق ايضا على الذي يرفق في العمل و على العاصم كما في العلمي •

اللطيفة هي النكتة اذا كان لها تاثير في النفس بحيث يورث نوعا من الانبساط كما في الجرجاني و در كشف اللغات ميگويد لطيفه نزد سالكان اشارتي كه دقيق بود اما روشن شود از ان اشارت معني در فهم كه در عبارت نگنجد و در لطائف اللغات ميگويد لطيفه در اصطلاح صوفيه هر اشارتيست از اشارت

دقيقي كه مرتسم نبود در فهم از وي معني و عبارت گنجايش ان نداشته باشد و لطيفة انسانية حكما نفس ناطقه را گويند و درويشان دل را گويند ودر حقيقت روح است كذا في كشف اللغات •

التلطيف التصريف عند القراء هو الامالة كما يجيئ في فصل اللام من باب الميم •

الملطف بكسر الطاء المشددة عند الاطباء دواء يجعل قوام المادة ارق لما فيه من الحرارة المعتدلة كالزوفى و يقابله المغلظ و هو دواء يجعل قوام الرطوبة اغلظ من المعتدل او مما كان عليه كذا في المؤجز في فن الادوية •

اللف و النشر عند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية و هو ان يذكر شيئان او اشياء اما تفصيلا بالنص على كلواحد او اجمالا بان يوتى بلفظ يشتمل على متعدد ثم يذكر اشياء على عدد ذلك كلواحد يرجع الى واحد من المتقدم و لاينص على ذلك الرجوع بل يفوض الى عقل السامع رد كلواحد الى ما يليق به و ذكر الاشياء الاولى تفصيلا او اجمالا يسمى باللف بالفتح و ذكر الاشياء الثانية الراجعة الى الاولى يسمى بالنشر و التفصيلي ضربان لان النشر اما على ترتيب اللف بان يكون الاول من النشر للاول من اللف و الثاني للثاني وهكذا على الترتيب كقوله تعالى و من رحمته جعل لكم الليل و النهار لتسكنوا فيه و لتبتغوا من فضله ذكر الليل و النهار على التفصيل ثم ذكر ما لليل و هو السكون فيه و ما للنهار و هو الابتغاء من فضل الله تعالى على الترتيب و اما على غير ترتيب اللف و هو ضربان لانه اما ان يكون الاول من النشر الآخر من اللف و الثاني لما قبله و هكذا على الترتيب و ليسم معكوس الترتيب كقوله تعالى حتى يقول الرسول و الذين امنوا معه متى نصر الله الا ان نصر الله قريب قالوا متى نصر الله قول الذين امنوا و الا ان نصر الله قريب قول الرسول او لا يكون كذلك و ليسم مختلط الترتيب كقولك هو شمس و اسد و بحر جود او بهاء و شجاعة و الاجمالي كقوله تعالى و قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى اي و قالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا و قالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى فلف بين القولين لثبوت العناد بين اليهود و النصارى فلا يمكن ان يقول احد الفريقين بدخول الفريق الآخر الجنة فوثق بالعقل في انه يرد كل قول الى فريقه لا من اللبس و قائل ذلك يهود المدينة و نصارى نجران و اندفع بهذا ما قيل لما كان اللف بطريق الجمع كان المناسب ان يكون النشر كذلك لان رد السامع مقول كل فريق الى صاحبه فيما اذا كان الامران مقولين فكلمة او لايفيد مقولية احد الامرين و وجه الدفع ان مقول المجموع لم يكن دخول الفريقين بل دخول احدهما كما عرفت و هذا الضرب لا يتصور فيه الترتيب و عدمه قيل و قد يكون الاجمال في النشر لا في اللف بان يوتى بمتعدد ثم بلفظ يشتمل على متعدد يصلح لهما كقوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر على قول ابي عبيدة ان الخيط الاسود اريد به الفجر الكاذب لا الليل و قال الزمخشري قوله تعالى و من اياته منامكم بالليل و النهار و ابتغاؤكم من فضله من

باب اللف و تقديره و من اياته منامكم و ابتغاؤكم من فضله بالليل و النهار الا انه فصل بين منامكم و ابتغاؤكم بالليل و النهار لانهما زمانان و الزمان و الواقع فيه كشيئ واحد مع اقامة اللف على الاتحاد وههنا نوع اخر من اللف لطيف المسلك بالنسبة الى النوع الاول وهوان يذكر متعدد على التفصيل ثم يذكر ما لكل ويوتى بعده بذكر ذلك المتعدد على الاجمال ملفوظا او مقدرا فيقع النشر بين لفين احدهما مفصل والآخر مجمل وهذا معنى لطف مسلكه وذلك كما تقول ضربت زيدا واعطيت عمرا و خرجت من بلد كذا وللتاديب و الاكرام و مخلوة الشر فعلت ذلك هكذا يستفاد من الاتقان و المطول وحواشيه *

اللفيف عند الصرفيين لفظ فاؤه ولامه حرف علة و يسمى لفيفا مفروقا اوعينه ولامه او فاؤه وعينه حرف علة و يسمى لفيفا مقرونا *

التلفيف عند البلغاء وهو التناسب ويجيئ في فصل الباء الموحدة من باب النون *

الالتفاف هو مصدر من باب الافتعال و هو عند اهل الهيئة الانحراف المسمى بعرض الوراب وقد سبق في لفظ العرض *

فصل القاف * اللاحق بالحاء المهملة عند الفقهاء هو الذي ادرك مع الامام اول الصلوة و فاته الباقي لنوم او حدث او بقي قائما للزحام او الطائفة الاولى في صلوة الخوف كانه خلف الامام لا يقرأ و لايسجد للسهو كذا في فتاوى عالمكيري ناقلا عن الوجيز للكردري وهكذا في الدرر حيث قال اللاحق من فاته كلها اي كل الركعات او بعضها بعد الاقتداء انتهى وعند المحدثين قد سبق بيانه في لفظ السابق في فصل القاف من باب السين المهملة وجمع اللاحق اللواحق *

اللواحق في عرف المنجمين هي الخمسة المسترقة وهي خمسة ايام من السنة الاصطلاحية و قد سبق بيانه في فصل الواو من باب السين المهملة *

الالحاق هو عند الصرفيين ان يزيد حرفا او حرفين على تركيب زيادة غير مطردة في افادة معنى ليصير ذلك التركيب بتلك الزيادة مثل كلمة اخرى في عدد الحروف و حركاتها المعينة و السكنات كلواحد في مثل مكانها في الملحق بها و في تصاريفها من المضارع و الماضي و الامر و المصدر و اسم الفاعل و اسم المفعول ان كان الملحق به فعلا رباعيا و من التصغير و التكسير ان كان الملحق به اسما رباعيا لا خماسيا و فائدة الالحاق انه ربما يحتاج في تلك الكلمة الى مثل ذلك التركيب في شعر او سجع و لا يجب عدم تغير المعنى بزيادة الالحاق كيف و ان معنى حوقل مخالف لمعنى حقل و شملل مخالف لشمل بل يكفي ان لا تكون تلك الزيادة في مثل ذلك الموضع مطردة في افادة معنى كما ان زيادة الهمزة في اكثر و افضل للتفضيل و زيادة الميم في مفعل للمصدر او الزمان او المكان و في مفعل للآلة و من ثم لم نقل بان هذه الزيادات للالحاق و ان صارت الكلم بها كالرباعي لظهور كون هذه الزيادات للمعاني فلا نحيلها على الغرض اللفظي مع امكان

اصالتها على الغرض المعنوي و ليس لاحد ان يرتكب كون الحرف لمعنى للالحاق ايضا لانه لوكان كذلك لم يدغم نحو اشد و مرد لئلا ينكسر وزن جعفر كما لم يدغم مهدد و قردد لذلك و ترك الادغام في قردد ليس لكون احد الدالين زائدة و الا لم يدغم نحو قمد لزيادة احد د اليه و لم يظهر نحو الندد و بلندد لاصالة داليهما بل هو لمحافظة على وزن الملحق به و ربما لا يكون لاصل الملحق معنى في كلامهم ككوكب و زينب فانه لا معنى لتركيب ككب و زنب قولنا ان يزيد حرفا نحو كوثر قولنا او حرفين كالندد و اما اقعنسس و احرنبى فقالوا ليس الهمزة و النون فيهما للالحاق بل احد سيني اقعنسس و الف احرنبى للالحاق فقط و ذلك لان الهمزة و النون فيهما في مقابلة الهمزة و النون الزائدتين في الملحق به ايضا و لا يكون الالحاق الا بزيادة حرف في موضع الفاء او العين او اللام هذا ما قالوا قال الرضي و انا لا ارى منعا من ان يزاد للالحاق لا في مقابلة الحرف الاصلي اذا كان الملحق به ذا زيادة فنقول زوائد اقعنسس كلها للالحاق باحرنجم و قد يلحق الكلمة بكلمة ثم يزاد على الملحقة ما يزاد على الملحق بها كما الحق شيطن و سلقى بدحرج ثم الحق الزيادة فقيل تشيطن و اسلنقى كما قيل تدحرج و احرنجم فيسمى مثله ذا زيادة الملحق و ليس اقعنسس كذلك انهم لم يستعمل قعسس و لا يلحق كلمة بكلمة مزيد فيها الا بان يجيئ في الملحقة ذلك الزائد بعينه في مثل مكانه فلا يقال ان اعشوشب و اجلوذ ملحقان باحرنجم لان الواو فيهما في موضع نونه و اذا ضعف قول سيبويه في نحو سودد ملحق بجندب المزيد نونه و قوي قول الاخفش انه ثبت جحدب و ان سودد ملحق به قولنا و المصدر يخرج نحو افعل و فعّل و فاعل فانها ليست ملحقة بدحرج لان مصادرها افعال و تفعيل ومفاعلة مع ان زياداتها مطردة لمعان و لا يكفي مساواة افعال و فعال و فيعال كاخراج و قتال و قيتال لفعلال مصدر فعلل لان المخالفة في شيئ من التصاريف تكفي في الدلالة على عدم الالحاق لاسيما و اشتهر مصدر فعلل فعللة قولنا في التصغير و التكسير يخرج عنه نحو حمار و ان كان على وزن تمطر لان جمعه تماطر و لا يجمع حمار على حمائر بل على حمر و اما شمائل جمع شمال فلايرد اعتراضا لان فعائل غير مطرد في جمع فعال قولنا لخماسيا لان الملحق به لا يحذف اخره في التصغير و التكسير كما يحذف في الخماسي بل يحذف الزائد منه اين كان لانه لما احتيج الى حذف حرف واحد فالزائد اولى قيل لا يكون حرف الالحاق في الاول فليس ابلم ملحق ببرثن قال الرضي و لا ارى منعا منه فانها تقع اولا الالحاق مع مساعد اتفاقا كما في الندد و يلندد فما المانع ان يقع بلا مساعد و قيل لايقع الالف للالحاق في الاسم حشوا اي وسطا الا دليل على هذا الامتناع و قال بعضهم الالف لا تكون للالحاق اصلا و لا دليل على ما قال ايضا

* **فائدة** * كل كلمة زائدة على ثلثة احرف في اخرها مثلان مظهران فهي ملحقة سواء كانا اصليين كما في الندد او احدهما زائدا كما في مهدد لان الكلمة اذن ثقيلة وفك التضعيف ثقيل فلولا قصد مما ثلتهما لرباعى او خماسي لادغم الحرف طلبا للتخفيف فلهذا قيل ان مهدد ملحق بجعفر دون معد و لهذا قال سيبويه

نحو سودد ملحق بجذدب مع كون النون في جلدب زائدا هكذا يستفاد مما ذكر الرضي في الشافية *

فصل اللام * الليل بالفتح و سكون المثناة التحتانية يجيئ بيانه في لفظ اليوم مستوفى في فصل الميم من باب الياء المثناة التحتانية *

قوس الليل ذكر في فصل السين المهملة من باب القاف *

ليلة القدر شبى است با عزت وشرف كه هركه دران طاعت كند عزيز و مشرف گردد * و در اصطلاح سالكان شبيكه سالك را بتجلي خاص مشرف گرداند تا بدان تجلى بشناسد قدر و رتبهٔ خود را به نسبت با محبوب و انوقت ابتداء وصول سالك است يعنى جمع و مقام اهل كمال در معرفت * شعر * در شب قدر قدر خود را دان * روز در معرفت سخن ميران * كذا في كشف اللغات *

فصل الميم * اللزوم بالضم و تخفيف الزاء المعجمة عند اهل البديع هو ما وقع في مجمع الصنائع قال اللزوم وانچنانست كه شاعر در هر مصرع يا هر بيتى يك چيزي لازم بگيرد چنانكه سيفى لفظ سيم و سنگ را در هر مصرع لازم گرفته گفته * شعر *

اي نگار سنگدل وي لعبت سيمين عذار * مهر تو اندر دلم چون سيم در سنگ استوار

سنگدل ياري و سيمين بر نگاري انكه هست * همچو نقش سنگ و سيم اندر دل من پايدار

وهكذا في جامع الصنائع * وعند اهل المناظرة و يسمى بالملازمة و التلازم و الاستلزام ايضا كون الحكم مقتضيا لحكم اخر بان يكون اذا وجد المقتضي وجد المقتضى وقت وجوده ككون الشمس طالعة و كون النهار موجودا فان الحكم بالاول مقتض للحكم بالآخر ولا يصدق معنى الاقتضاء على المتفقين في الوجود ككون الانسان ناطقا و كون الحمار ناهقا فلا حاجة الى تقييد الاقتضاء بالضروري ثم انه خص اللزوم بالاحكام و ان كانت قد تتحقق بين المفردات ايضا اما لان اللزوم مختص في الاصطلاح بالقضايا و ما يقع بين المفردات فليس بمعتبر عندهم لان المنع و غيره جار في الاستلزام بين الاحكام فتامل و اما لانه لا ينفك التلازم بين المفردات عن التلازم بين الاحكام فكانهم انما تعرضوا لما هو محط الفائدة من اطراف الملازمات و احالوا ما يعلم منه بالمقايسة على المقايسة و الحكم الاول يعني المقتضي على صيغة اسم الفاعل يسمى ملزوما و الحكم الثاني يعني المقتضى على صيغة اسم المفعول يسمى لازما و قد يكون الاستلزام من الجانبين فاي يتصور مقتضيا يسمى ملزوما واي يتصور مقتضى يسمى لازما هكذا يستفاد من الرشيدية و شرح اداب المسعودي و حواشيه * وعند المنطقيين عبارة عن امتناع الانفكاك عن الشيئ و ما يمتنع انفكاكه عن الشيئ يسمى لازما و ذلك الشيئ ملزوما و التلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين و الاستلزام عن عدمه من جانب واحد و عدم الاستلزام من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما كذا قال السيد السند في حاشية شرح المطالع و ستعرف توضيح المقام عن قريب و قد يستعمل اللزوم مجازا بمعنى الاستصحاب كما مر في لفظ القياس * وعند الاصوليين عبارة عن كون

التصرف بحيث لا يمكن رفعه كذا في التوضيح في باب الحكم وقد سبق في فصل الميم من باب الحاء المهملة *

الالتزام عند اهل البديع هو لزوم ما لا يلزم و يسمى بالتشديد و الاعنات و التضمين ايضا و هو ان يجيئ قبل حروف الروي او ما في معناه ما ليس بلازم في القافية او السجع و قد سبق مستوفى في لفظ التضمين في فصل النون من باب الضاد المعجمة *

اللازم اسم فاعل من اللزوم و هو عند النحاة يطلق على غير المتعدي كما سبق في فصل الذال من باب العين و على قسم من المبني مقابل للمعارض و سبق ايضا و عند اهل المناظرة و المنطقيين و الاصوليين ما قد عرفته و عرفه المنطقيون بما يمتنع انفكاكه عن الشيئ اي لا يجوز ان يفارقه و ان وجد في غيره فلا يرد اللازم كالضوء بالنسبة الى الشمس و المراد بما الشيئ سواء كان غير محمول على الملزوم مواطاة كالسواد الازم لوجود الحبشي فانه غير محمول على الحبشي او محمولا عليه جزئيا كان او كليا ذاتيا او عرضيا و ذلك الامتناع اما لذات الملزوم او لذات اللازم او لامر منفصل * و غير اللازم ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيئ سواء كان دائم الثبوت او مفارقا و قد سبق في لفظ العرضي * **التقسيم** * للازم تقسيمات الاول اللازم مطلقا اما لازم للوجود او لازم للماهية يعني ان اللازم اما لازم للوجود اي للشيئ باعتبار وجوده الخارجي مطلقا سواء كان مطلقا كالتحيز للجسم او ماخوذا بعارض كالسواد للحبشي فانه لازم الانسان باعتبار وجوده و تشخصه الصنفي لا للماهية و لا لوجوده مطلقا و الا لكان جميع افراده اسود و يسمى لازما خارجيا او باعتبار وجوده الذهني بان يكون ادراكه مستلزما لادراكه اما مطلقا او ماخوذا بعارض و يسمى لازما ذهنيا و اما لازم للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن خصوصية احد الوجودين كالزوجية لاربعة فانه متى تحقق ماهية الاربعة امتنع انفكاك الزوجية عنها و الحاصل ان لزوم شيئ بشيئ سواء كان اللازم وجوديا او عدميا محمولا بالمواطاة او بالاشتقاق او غير محمول نحو العمي و البصر اما بحسب الوجود الخارجي لا على معنى انه يمتنع وجود الشيئ الاول بدون وجود الشيئ الثاني بل على معنى انه يمتنع وجود الشيئ الاول في نفسه او في شيئ في الخارج اي بالوجود الاصلي سواء كان في الاعيان او في الاذهان منفكا عن الشيئ الاول اي عن نفسه كما في العدميات او عن حصوله اما في نفسه كالعرض بالنسبة الى المحل او في شيئ غير الملزوم كالابوة و البنوة او الملزوم كالصفات اللازمة فهذه كلها اقسام اللازم الخارجي و اما ان يكون بحسب الوجود الذهني لا على معنى انه يمتنع وجوده الظلي بدون حصول الشيئ الاول اصالة فانه باطل اذ الوجود الظلي لا يترتب عليه اثر خارجي بل على معنى انه يمتنع الوجود الظلي الاول بدون وجود الظلي الثاني فالمراد بالحصول في الذهن الوجود الظلي الذي هو عبارة عن الادراك المطلق لا الحصول الاصلي فيه فاللزوم بين علمي الشيئين الذين بينهما لزوم ذهني خارجي لكون العلمين من الموجودات الاصلية و اما بالنظر الى الماهية من حيث هي لا على معنى ان الماهية من حيث هي مجردة عن الوجود يمتنع ان ينفك عنه فان الماهية من حيث هي ليست

الا الماهية منفكة عن كل ما يعرضه بل على معنى انه يمتنع ان يوجد باحد الوجودين منفكة عن ذلك اللازم اى عن الاتصاف به لا عن حصوله فى الخارج او فى الذهن و الا لكان اللزوم خارجيا او ذهنيا بل اينما وجدت الماهية سواء كان فى الخارج او فى الذهن كانت معه موصوفة به فامتناع الانفكاك بالنظر الى الماهية نفسها سواء كان للماهية وجودان كالاربعة حيث يلزمها الزوجية فيهما او وجود فى الخارج فقط كذاته تعالى فانه يمتنع ان يوجد فى الخارج منفكا عما يلزمه لكنه بحيث لو حصل فى الذهن يمتنع انفكاكه عنه ايضا او وجود فى الذهن فقط كالطبائع فانها يمتنع ان يوجد منفكا عما يلزمه من الكلية و نحوها لكنها بحيث لو وجدت فى الخارج كانت متصفة بها هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية و الثاني اللازم مطلقا اما بالوسط و هو اللازم الغير القريب او بغير وسط و هو اللازم القريب و الوسط ما يقترن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا فالظرف يتعلق بقولنا يقترن اي يقترن حين يقال لانه كذا فلا شك انه يقترن بلانه شيئ فذلك الشيئ هو الوسط كما اذا قلنا العالم حادث لانه متغير فحين قلنا لانه اقترن به المتغير و هو الوسط و حاصله الدليل البرهاني فالحدس و التجربة و نحوهما كالحس و التفات النفس ليست من الوسط و الثالث كل لازم سواء كان لازما للوجود او للماهية اما بين او غير بين و اما البين فقيل هو الذي لا يقترن بقولنا لانه كالفردية للواحد اى لا يتوقف على دليل برهاني سواء كان متوقفا على حدس او تجربة او نحو ذلك اولا و غير البين هو الذي يقترن به اى يحتاج الى دليل برهاني كالحدوث للعالم و قيل اللازم البين هو الذي يكفي تصوره مع تصور ملزومه في جزم العقل باللزوم بينهما انما ذكر الجزم اذ لو كان كافيا فى الظن باللزوم لم يكن بينا ان قلت لابد فى الجزم من تصور النسبة قطعا قلت اما ان المراد ان تصوره مع تصور ملزومه و تصور النسبة بينهما كاف فى الجزم الا انه ترك ذكره لعدم التفاوت فيه بين البين و غير البين و مدار الاختلاف انما هو تصور الطرفين و اما ان يقال تصورهما يقتضي تصور النسبة و الجزم معا و غير البين هو الذى يفتقر جزم الذهن باللزوم بينهما اما الى وسط فيكون نظريا و اما الى امر اخر سوى تصور الطرفين و الوسط كالحدس و التجربة و نحوهما و لا يجوز الاقتصار على الوسط كما فعله البعض لانه ح اما يلزم بطلان الحصر و وجود قسم ثالث و هو ما كان بحدس و نحوه او دخول ذلك القسم فى البين و كلا هما غير سديد اما الاول فلعدم الانضباط و اما الثاني فلان لفظ الكفاية و لفظ البين الدال على كمال الظهور ياباه و قد يقال البين على اللازم الذى يلزم من تصور ملزومه تصوره ككون الاثنين ضعفا للواحد فان من تصور اثنين ادرك انه ضعف الواحد و هذا لازم بين بالمعنى الاخص و الاول لازم بين بالمعنى الاعم لانه متى يكف تصور الملزوم فى اللزوم يكف تصور اللازم مع تصور الملزوم و ليس كلما يكفي تصوران يكفي تصور واحد و هذا هو اللازم الذهني المعتبر في دلالة الالتزام * **فائدة** * قالوا كل لازم قريب بين الثبوت للملزوم بالمعنى الاعم و الا لاحتاج الى وسط فلا يكون قريبا و غير القريب غير بين اذ لو كان بينا كان قريبا و هذه الملازمة واضحة بذاتها و الاول ممنوعة

لوجود قسم ثالث كما عرفت و منهم من زاد و زعم ان اللازم القريب بين بالمعنى الاخص لان الملزوم هو امتداع الانفكاك و متى امتنع انفكاك العارض من الماهية لا بوسط تكون ماهية الملزوم وحدها مقتضية له فاينما تحقق ماهية الملزوم يتحقق اللازم نمتى حصلت فى العقل حصل و هٰهنا بحث طويل مذكور في شرح المطالع و الرابع لزوم الشيئ قد يكون لذات احدهما فقط اما الملزوم بان يمتنع انفكاك اللازم نظرا الى ذات الملزوم و لا يمتنع انفكاكه نظرا اليه كالعالم للواجب و الانسان و اما اللازم بان يمتنع انفكاكه عن الملزوم نظرا اليه و يجوز انفكاكه نظرا الى الملزوم كذى العرض للجوهر و السطح للجسم وقد يكون لذاتيهما بان يمتنع انفكاكه عن الملزوم نظرا الى كل منهما كالمتعجب و الضاحك للانسان و اياما كان فهو اما بوسط او بغيره و قد يكون لامر منفصل كالوجود للعقل و الفلك وعلى التقادير فالملزوم اما بسيط او مركب فالاقسام منحصرة في اربعة عشر عقلا سواء كانت الاقسام باسرها واقعة في نفس الامر او لم تكن و المقصود من التمثيل التفهيم لا رعاية المطابقة للواقع فالمناقشة فى الامثلة لا تقدح *

لوازم صفتي نزد بلغا ان است كه در تركيب الفاظ مشترک كه باشند در سياق از هر لفظي يک معنى مفيد غرض بود و از معنى دوم مراعات نظير و ايراد لوازم حاصل ايد و اين معنى اصلا مراد نباشد و در افادهٔ تركيب بدان معنى گمان نيز نرود و فرق ميان تخييل و درين انست كه در تخييل بمعنى دوم گمان رود و در لوازم صفتى گمان نرود پس صنعت مراعات نظير ايراد لوازم صفتى باشد مثاله * شعر * ز عزم جزم چو فرمود نصب رايت را * رسيد فتح وبران ضم شد سعادتها * جزم و نصب و فتح و ضم هريک دو معنى دارد يكي اعلام حركات وسكون دوم معنى جزم قطع است و معنى نصب براوردن و معنى فتح ظفر است و معنى ضم جمع شدن است و در سياق تركيب مراد اين معني است *

لوازم معنوي نزد بلغا ان است كه ايراد الفاظ لوازم براي صحت معني بود نه بمجرد قصد صنعت لوازم مثاله * شعر * فرقدان گر دست يابد سر نهد در زير پات * اين سخن داند كسي كش فرقدان اوردهٔ است * سر و پا كه لوازم اند ايشان براى صحت معني است نه مجرد قصد صنعت لوازم *

لوازم لفظي نزد بلغا انست كه الفاظ خاص غير مشترك را بمجرد قصد صنعت لوازم ارد مثاله * مصراع * مجنون چو رباب و چنگ بر سر * مثال ديگر * مصراع * سر مگردان كه خاك پاي توام * در مصراع دوم سر براى پاى بتكلف اوردهٔ است چه مقصود از سر مگردان انست كه اعراض مكن و در اصطلاح رو مگردان گويند اما از جهت لوازم چون بگويد كه خاك پاى توام سرمگردان گفت و اصطلاح را بگردانيد و درمصراع اول چنگ را سبب لوازم رباب اوردهٔ و مراد از چنگ اينجا دست است اصطلاح را بگردانيد چه در اصطلاح دست بر سر گويند نه چنگ بر سر اين همه از جامع الصنائع است *

الالمام بالميم عند الشعراء قسم من السرقة ويسمى سلخا ايضا وقد سبق في فصل القاف من باب السين المهملة *

الالهام بالهاء لغة الاعلام مطلقا و شرعا القاء معنى في القلب بطريق الفيض اي بلا اكتساب و فكر ولا استفاضة بل هو وارد غيبي ورد من الغيب و قد يزاد من الخير ليخرج الوسوسة ولهذا فسره البعض بالقاء الخير في قلب الغير بلا استفاضة فكرية منه ويمكن ان يقال استغنى عنه لان الالقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء فقولهم بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل بمباشرة سبب نشأ من الشيطان و هو اخص من الاعلام اذ الاعلام قد يكون بطريق الاستعلام و هو اي الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق و يصلح للالزام على الغير لكن يحصل به العلم في حق نفسه هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية و حواشيه *

الالهامية فرقة من المتصوفة المبطلة وايشان موافق اند بقرامطه ر دهريه كه از خواندن واموختن قران و علوم ديني اعراض كنند و گويند كه مسلم ظاهر حجاب راه باطن است و ابيات و اشعار اموزند كذا في توضيح المذاهب *

الملائمة عند بعض الاصوليين هي المناسبة ويجيء في الباء الموحدة من باب النون *

فصل النون * ابن اللبون بالباء الموحدة لغة ما اتى عليه ثلث سنين من الابل و شريعة ما اتى عليه سنتان كذا في شرح الطحاوي * و في جامع الرموز لكن في عامة كتب الفقه و اللغة انه ماتم له سنتان الى تمام ثلث لان امه ذات لبن بولد اخر وبنت اللبون ما هو المونث من هذا الجنس *

اللحن بالفتح و سكون الحاء عند القراء هو خلل يطرأ على الالفاظ فيخل و هو جلي و خفي و الجلي يخل اخلالا ظاهرا يشترك في معرفته علماء القراءة و غيرهم و هو الخطأ في الاعراب و الخفي يخل اخلالا يختص بمعرفته علماء القرأة و ائمة الاداء الذين تلقوه و من افوا العلماء و ضبطوا من الفاظ اهل الاداء كذا في الاتقان وفي الدقائق المحكمة التحرز عن اللحن واجب و هو الخطأ و الميل عن الصواب و الجلي منه خطأ بغير اللفظ و يخل بالمعنى و الاعراب كرفع المجرور او نصبه و الخفي منه خطأ يعرض اللفظ و لا يخل بالمعنى و لا بالاعراب كترك الاخفاء و الاقلاب و الغنة انتهى و بعضى گفته اند لحن جلي در حروف و لفظ واعراب بود و لحن خفي در غنهاست و ان بر دو نوع است احتمالي و غير احتمالي احتمالي انكه اخر كلمه نون باشد چنانكه تكذبان تكذبون تكذبين چون اصل غنه از نونات است اگر بمحاورت ان غنه ايد احتمالي است اگر نيايد اولى است و غير احتمالي انكه چنانكه كنا و بنى و بنو يعنى نا و نو نى و چون ظالمى ظالمو كما يعنى مامى مو كه اخر ان نون نباشد و غنه خوانند لحن خفي باشد پس درين غنه احتراز اولى ترامست پس در غنه احتمالي لحن ضروريست اما در غنهٔ اختياري لحن صالح است *

اللسان بالكسر در لغت زبان را گويند و لسان الامر در اصطلاح اهل رمل نتيجه را گويند ويجيء في فصل الجيم من باب النون و شكل شانزدهم را نيز لسان الامر گويند و لسان الحق در اصطلاح صوفيه انسان كامل كه متحقق

بود بمظهر اسم متكلم • شعر • هركه باشد لسان حق جانا • بكلام خدا بود گويا • كذا في كشف اللغات و در لطائف اللغات ميگويد لحن بفتحتين گويانيدن و زبان اوري و فصاحت • و در اصطلاح صوفيه چيزى است كه واقع ميشود باو افصاح الهي بگوشهاى نگاه دارنده از چيزهائيكه خواسته است الله تعالى اينكه تعليم بكند انها را •

اللعنة بالفتح و سكون العين اسم من اللعن و هو اى اللعن فى الاصل الطرد و شرعا ابعاد الله العبد من رحمته في الدنيا بانقطاع التوفيق و فى العقبى بالابتلاء بالعقوبة كما وقع فى المفردات و هذا في حق الكفار و اما في حق المؤمنين فاسقاطهم عن درجة الابرار و مقام الصالحين كما وقع في كراهة الكرماني هكذا وقع في جامع الرموز في كتاب الايمان •

اللعان شرعا شهادات موكدة بالايمان من الجانبين اى الزوج و الزوجة موثقة باللعن في جانبه اى جانب الزوج و بالغضب في جانبها اى جانب الزوجة و انما سُمّي به مع انه ليس اللعن الا في اخر كلامه تغليبا اولان الغضب قائم مقام اللعن وهو في جانبه يقوم مقام حد القذف و في جانبها مقام حد الزنا كذا في جامع الرموز •

اللون بالفتح وسكون الواو غني عن التعريف وما قيل من انه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيئ اخر هو الضوء بيان لحكم من احكامه قال بعض القدماء من الحكماء لا حقيقة لشيئ من الالوان اصلا بل كلها متخيلة وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيئ للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد البحر و الثلج و الزجاج المدقوق ناعما و السواد يتخيل بضد ذلك و هو عدم غور الهواء و الضوء في عمق الجسم و منهم من قال الماء يوجب السواد اى تخيله لماء يخرج الهواء فان الهواء اذا ابتلت مالت الى السواد و قيل السواد لون حقيقي لا تخيلي فانه لا ينسلخ عن الجسم البتة بخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها و من اعترف بوجودهما قال هما اصلان و البواقي من الالوان يحصل بالتركيب فانهما اذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة و اذا خلطا مع ضوء كما في الغمام الذي اشرقت عليه الشمس و الدخان الذى خالطه النار حصلت الحمرة ان غلبت السواد على الضوء في الجملة و ان اشتدت غلبته حصلت القتمة و مع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة و ان خالط الصفرة سواد مشرق فالخضرة و الخضرة اذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية و مع سواد حصلت الكراثية الشديدة و الكراثية ان خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خلطها حمرة حصلت الارجوانية و على هذا فقس و قال قوم من المعترفين بالالوان الاصل فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه الوان بسيطة و يحصل البواقي بالتركيب والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد تكون متخيلة كما في بعض الصور المذكورة و اما ان الالوان البسيطة خمسة او اقل او اكثر فمما لم يقم عليه دليل • فائدة • قال ابن سينا و كثير من الحكماء انما يحدث اللون فى الجسم بالفعل

عند حصول الضوء فيه وانه غير موجود في الظلمة بل الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه اللون المعين عند الضوء و المشهور بين الجمهور ان الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده في نفسه فان رؤيته زائدة على ذاته المتيقن عدم رؤيته في الظلمة و اما عدمه في نفسه فلا و هو مختار الامام كذا في شرح المواقف في المبصرات *

التلوين كالتصريف عند الصوفية مر ذكره في لفظ السكر في فصل الراء من باب السين المهملتين *

المتلون على صيغة اسم الفاعل من التلون عند اهل البديع هو التشريع كما مر في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة يعني شعريكه بدو وزن يا زياده توان خواند باندك تغيير و در تركيب الفاظ هم چنين سالم ماند اين نزد متاخران است اما متقدمان بيش از دو وزن نه نبشته اند و اين متلون سالم است و متلون بكسر نزد شان شعريست بروزن مطول هر بار ازان الفاظ كه در بيت است لفظي يا بيشتر از بالا يا از ميان و يا از فرود كم كند وجائي بيفزايد وزن ديگر حاصل شود مثاله * شعر * خوش خوش قد تو غيرت سرو چمن شد شاه من * بيخ بيخ خط تو حيرت مشك ختن شد ماه من * و زن او مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن بحر دوم رجز مجزو * خوش خوش قد تو غيرت سرو چمن * وزنه مستفعلن سه بار بحر سوم رجز مرفل مجزو * خوش خوش قد تو غيرت سرو چمن شد * وزنه مستفعلن مستفعلن مستفعلن فع بحر چهارم رمل مسدس * خوش قد تو غيرت سرو چمن شد * وزنه فاعلاتن سه بار بحر پنجم رمل مسدس محذوف * خوش قد تو غيرت سرو چمن * وزنه فاعلاتن فاعلاتن فاعلن بحر ششم رمل مثمن محذوف * خوش قد تو غيرت سرو چمن شد شاه من * وزنه فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن بحر هفتم سريع * خوش قد تو غيرت سرو چمن * وزنه مفتعلن مفتعلن فاعلن بحر هشتم هزج وجزء اخر مجبوب * قد تو غيرت سرو چمن شد شاه من * وزنه مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن فعل بحر نهم هزج مسدس * قد تو غيرت سرو چمن شد * وزنه مفاعيلن مفاعيلن فعولن بحر دهم هزج مختلف الزحاف مجزو * خوش خوش قد تو سرو چمن شد * وزنه مفعول مفاعيلن مفعول كذا في جامع الصنائع و در مجمع الصنائع گويد لاحق است بمتلون دو قسم اول نظمي است كه چون بعضى الفاظ ازان بيندازند بيت بوزن ديگر گردد و ازين جمله است محذوف و منقوص دوم نثري است كه چون حروف بعضى الفاظ او بديگري وصل كنند بطريق نظم خوانده شود حضرت امير خسرو اين را نظم النثر خوانده *

اللين بالكسر و سكون الياء التحتانية مقابل الصلابة و الليّن بتشديد الياء مقابل الصلب و قد سبق ذكرهما في الباء الموحدة من باب الصاد المهملة *

فصل الواو * اللغو بالفتح و سكون الغين المعجمة بيهوده و باطل سخن كما في مدار الافاضل و في تفسير القشيري اللغو مايلهي عن الله تعالى ويقال اللغو ما لا يوجب وسيلة عند الله ويقال اللغو ما يوجب سماعه اللهو انتهى * و اللغو عند النحاة قسم من الظرف و يقال له ملغي و قد سبق في فصل الفاء من باب

الظاء المعجمة و عند اهل الشرع قسم من اليمين و يجيئ •

اللغة بالضم من لغي بالكسر واصلها لغي اولغو والتاء عوض عن المحذوف وهو اللفظ الموضوع للمعنى و جمعه اللغات و لغات الاضداد هي اللغات الدالة على معنيين متضادين كالبيع فانه يطلق على الشراء ايضا وهي داخلة في المشترك وظن البعض ان الاضداد و المشترك نوعان و هذا ليس بصحيح و من انواع اللغة الاصلية و المولّدة و المعربة و المعجمة و المختلفة و المعروفة وشرح كل في موضعه • و قد تطلق اللغة على جميع اقسام العلوم العربية و علم متن اللغة هو معرفة اوضاع المفردات هكذا في الدقائق المحكمة و المطول و الاطول و قد سبق في المقدمة ايضا في بيان العلوم العربية قال الچلپي الصرف قد يطلق عليه اللغة ايضا •

الالغاء هو عند النحاة ابطال العمل في اللفظ و المعنى و قد سبق في لفظ التعليق في فصل القاف من باب العين المهملة • و عند الاصوليين وجود الحكم بدون الوصف في صورة و حاصله عدم تاثير الوصف اي العلة و قد سبق في لفظ السير في فصل الراء من باب السين المهملتين •

اللقوة بالفتح والكسر وسكون القاف مرض ينجذب به شق الوجه الى جهة غير طبعية فيخرج النفخة و البزق من جانب واحد و لا يحسن التقاء الشفتين و لا ينطبق احدى العينين كذا في الموجز•

اللقي هو عند المحدثين اخذ الراوي الحديث عن المشايخ كما يستفاد من شرح النخبة في بيان رواية الاقران و المدبج •

اللقاء بالفتح و المد و قيل بالكسر و المد نزد صوفيه بمعنى ظهور معشوقست چنانكه عاشق را يقين شود كه اوامست بصورت ادم ظهور كرده • شعر • اگر نقش رخت ظاهر نبودى در همه اشيا • مغان هرگز نكردندي پرستش لات و عزى را • كما في بعض الرسائل •

التلاقي هو قسم من التخالف كما مر في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة والملاقاة بين الشيئين ان كان بالتمام بحيث اذا فرض جزء من احدهما انفرض بازائه جزء من الأخر فيتطابقان بالكلية يسمى بالمداخلة و ان لم يكن بالتمام بل بالاطراف يسمى مماسة و قد سبق في محلهما •

المتلاقي هو ركض الخيل كما مر في فصل الضاد المعجمة من باب الراء المهملة •

التقاء الخاطرين نزد بلغا ان است كه دو شاعر در مجاوبات مصراعي يا بيتي و يا معنى و يا صفتى را موافق بگويند چنان كه اتهام بر هيچ يكي نبود و ان چنان باشد كه هر دو در زمان متحد و مكان متحد بانشاء رسانند بران نمط كه يكي را بر ديگري اطلاع نبود و اگر هر دو طريق مجاوبات قبول كنند و بعد يك دو روز فرصت طلبند و سازند و امكان اطلاع نبوده باشد همين حكم دارد و اگر بيت متاخرين موافق بيت متقدمين افتد و قائل ازانها باشد كه در قوت طبع او شبهه نبود هم ازين قبيل بود كذا في جامع الصنائع و اين را توارد خاطرين نيز گويند

اللاهوت نزد صوفيه حياتي كه سارية است در اشيا وناسوت محل ان و فلك الروح • بيت • روح شمع وشعاع اوست حيات • خانه روشن ازو و او از ذات • كذا نقل من عبد الرزاق الكاشي وقد سبق في لفظ الجبروت انه اسم مقام في فصل الراء المهملة من باب الجيم و انه عبارة عن الذات •

فصل الياء التحتانية • الالتواء هو عند الاطباء زوال الفقرات الى اليمين او اليسار كما في حدود الامراض و عند اهل الهيئة هو الانحراف و يسمى بعرض الوراب ايضا و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة •

الملتوي على صيغة اسم الفاعل عند الصرفيين هو المفيف المفروق •

* باب الميم *

فصل الالف • المتى بالفتح و تخفيف المثناة الفوقانية و قصر الالف عند الحكماء قسم من الاعراض النسبية و هو حصول الشيء في الزمان المعين او في طرفه وهو الآن فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان و لا يقع في الزمان و يسأل عنه بمتى و منها الحروف الآنية الحاصلة دفعة كالذال و الطاء و ينقسم متى كالاين الى حقيقي و هو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه كاليوم للصوم و الساعة المعينة للكسوف و غير حقيقي كيوم كذا و شهر كذا للكسوف و الفرق بين الحقيقي من المتى و الاين ان الحقيقي من المتى يجوزان يشترك فيه اشياء كثيرة بخلاف الاين الحقيقي و هو ظاهر وعرف المتى بعضهم بالنسبة الحاصلة للشيء باعتبار حصوله في الزمان او طرفه هكذا يستفاد من شرح المواقف وحواشي شرح حكمة العين • **فائدة** • انما يعرض متى بالذات للمتغيرات كالحركة و ما يتبعها من الامور و يعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرضه متى الا باعتبار صفات متغيرة كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى كذا في شرح التجريد •

الملأ بفتح الميم و اللام عند الحكماء هو الجسم سمي به لانه مملي للمكان و اما الملأ المتشابه فقيل هو جسم لايوجد فيه امور مختلفة الحقائق و قيل هو الجسم الغير المتناهي فان حمل الامور في المعنى الاول على الاجزاء فبين المعنيين عموم من وجه لتصادقهما في الجسم الغير المتناهي المتفق الاجزاء في الحقيقة و تفارقهما في المتناهي المتفق الاجزاء و غير المتناهي المختلف الاجزاء و ان حمل الامور على الحدود فمالهما واحد لان الجسم الذي لا يوجد فيه حدود متخالفة الحقائق لا يكون متناهيا لان المتناهي يوجد فيه حدود مختلفة كالسطوح و الخطوط و النقط لكنه يتجه النقض عليه بالكرة المصمتة فانها لا يوجد فيها الا حد واحد فالمناسب ان يراد بالامور ما هو غير اجزائه و لا يرد شيء لان في الكرة المصمتة سطحا و مركزا و هما مختلفان بالحقيقة وقيل هو جسم غير متناه ولايوجد فيه امور متخالفة الحقائق و هذا المعنى اخص مطلقا من المعنيين السابقين و قيل هو جسم بسيط اجزائه مع كله شريك في الاسم و الحد و هذا اخص من الاول

مطلقا ومن الثاني و الثالث من وجه كما يظهر بادنى تامل هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة وحاشيته للعلمي في فصل الفلك الاعظم محدد الجهات •

الملأ الاعلى عندهم هي العقول المجردة و النفوس الكلية كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بيان ان المعدوم شيئ ام لا •

الامتلاء هو ان يمتلئ البدن من خلط من الاخلاط الاربعة و يشرف الانسان على العلة وقد يطلق الامتلاء على رداءة الاخلاط في الكيفية واما الامتلاء من الطعام و الشراب فقل اطلاقه في كلام الاطباء بهذا المعنى كذا في بحر الجواهر • و الامتلاء عند المنجمين عبارة عن الاستقبال كما في كفاية التعليم •

الماهية هي ماخوذة عن ما هو بالحاق ياء النسبة و حذف احدى اليائين للتخفيف ثم التعليل بمثل مرمي و الحاق التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية • وقيل الحق ياء النسبة بما هو و حذف الواو و الحق تاء التانيث و لو قيل بانها ماخوذة عما هي لكان اقل اعلالا و في صحة الحاق ياء النسبة بما هو على ما هو قاعدة اللغة نظر و لا يوجد له نظير قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد وغيره واني اظن ان لفظ الماهية منسوب الى لفظ ما بالحاق ياء النسبة الى لفظ ما و مثل لفظ ما اذا اريد به لفظ يلحقه الهمزة فاصله مائية اي لفظ يجاب به عن السوال بما قلبت همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في اياك هياك و يؤيده ان الكيفية اسم لما يجاب به عن السوال بكيف اخذ بالحاق ياء النسبة و تاء النقل من الوصفية الى الاسمية بكيف و الكمية اسم لما يجاب به عن السوال بكم حصل بالحاق ياء النسبة و التاء بلفظ كم و تشديد كم حين ارادة لفظه على ما يقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ بالثاني الصحيح ثم الماهية عند المنطقيين بمعنى ما به يجاب عن السوال بما هو • و عند المتكلمين و الحكماء بمعنى ما به الشيئ هو و تحقيق هذا التعريف سبق في لفظ الحقيقة في فصل القاف من باب الحاء المهملة و بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول فقط في الجنس بالقياس الى النوع و الثاني فقط في الماهيات الجزئية كالشخص وكذا الحال في الصنف ايضا و اجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع و الماهية بالمعنى الثاني لا يكون الا نفس الشيئ اعلم ان كان لها ثبوت و تحقق مع قطع النظر عن اعتبار العقل يسمى ماهية حقيقية اي ثابتة في نفس الامر و ان لم تكن كذلك تسمى ماهية اعتبارية اي كائنة بحسب اعتبار العقل فقط كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما و اعلم ايضا ان الماهية و الحقيقة و الذات قد تطلق على سبيل الترادف و الحقيقة و الذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي كلية كانت او جزئية و الجزئية تسمى هوية و اما اطلاقهما على الحقيقة كلية كانت او جزئية على سبيل الترادف كما مر نبهناه على تفسيرها بما به الشيئ هو هو قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف و الماهية معنى اخر بقيهم من كلام الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال كل بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس

هناك شيئ قابل لماهيته و صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه و اما المركبات فلا صورلها لذاتها و لا ذاتها ماهيتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها و اما الماهية فهى ما به هي هي و انما ماهي هي بكون الصورة مقارنة للمادة و هو ازيد من معنى الصورة و المركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة و المادة قال هذا ما هو المركب و الماهية هذا التركيب الجامع للصورة و المادة و الوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد انتهى و اعلم ايضا ان الماهية و الذات و الحقيقة معقولات ثانية لانها عوارض تلحق المعقولات الاولى من حيث هى فى العقل و لم يوجد فى الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الحيوان الانسان و يعرض له انه ماهية و ليس فى الاعيان شيئ هو ماهية بل فى الاعيان فرس او انسان و هى اي الماهية مغايرة لجميع ماعداها من العوارض اللاحقة لازمة كانت او مفارقة و اما كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان بذاته لابشيئ اخر ينضم اليه و الانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه فالانسان من حيث هو هو من غير التفات الى ان يقارنه شيئ او لا بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق و الماهية بلا شرط و ان اخذ مع المشخصات و اللواحق يسمى مخلوطا و الماهية بشرط شيئ و هما موجودان فى الخارج و ان اخذ بشرط العراء عن المشخصات و اللواحق يسمى الماهية المجردة و بشرط لاشيئ و ذلك غير موجود فى الخارج و قيل توجد فى الذهن عند القائل بالوجود الذهني و قيل لا لان وجودها فى الذهن من العوارض و اللواحق فلاتكون مجردة عن جميعها و قيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيئ حتى عدم نفسه و لاحجر فى التصورات اصلا فلايمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة وقيل ان شرط تجردها عن الامور الخارجية وجدت فى الذهن و ان شرط تجردها مطلقا فلا وفيه نظر فان كون الشيئ موجودا فى الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي ما جعله الذهن قيدا فيه اي فى الشيئ بان يعتبر الذهن لذلك الشيئ عارضا له و يلاحظه و هذا الذي فرضناه موجودا فى الذهن عرض له في نفس الامر كونه فى الذهن من غير ان يعتبره عارضا له و يلاحظ فيه اعلم ان هذا ليس تقسيما للماهية الى الاقسام الثلثة حتى يلزم تقسيم الشيئ الى نفسه و الى غيره لان الماهية المطلقة عين المقسم بل بيان اعتبارات الماهية بالقياس الى العوارض و هو الظاهر من عبارات القوم و في شرح التجريد انه تقسيم لحال الماهية الى الاعتبارات الثلثة و هو خلاف الظاهر و قيل انه تقسيم ما يطلق عليه الماهية فليس بشيئ اذ ليس المقصود بيان اطلاقاتها اعلم ان الماهية اما بسيطة اي غير مركبة من اجزاء بالفعل او مركبة و تنتهي الى البسيط اذ لابد فى المركب من امور كلواحد منها حقيقة واحدة اي متصفة بالوحدة بالفعل و الاكان مركبا من امور غير متناهية و هو محال و كلاهما تارة يعتبران بالقياس الى العقل و تارة بالقياس الى الخارج فالبسيط العقلي ما لا يتركب من اجزاء بالفعل فى العقل كالاجناس العالية و الفصول و البسيط الخارجي ما لا تركب فيه فى الخارج كالمفارقات من العقول و النفوس فانها بسيطة فى الخارج و ان كانت مركبة فى العقل بناء على كون الجوهر جنسا لها و المركب العقلي ما يكون مركبا

من الاجزاء بالفعل في العقل كالمفارقات و للمركب الخارجي ما يتركب منها في الخارج كالبيت ثم المركب اما ذات ان كان قائما بنفسه او صفة ان كان قائما بغيره و الاول يقوم بعض اجزائه ببعض اخر منها اذ لابد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل منهما حقيقة ماهية و احدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان و الثاني اى المركب الذي هو صفة يقوم بثالث لامتناع قيامه بجزئه فاما ان يقوم اجزاءه كلها بذلك الثالث الذي هو غير المركب و اجزائه ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام بعضها الاخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا و هذا على تقدير امتناع قيام العرض بالعرض او يقوم جزء منه بذلك الثالث ويقوم الجزء الاخر منه بالجزء القائم به فيكون قيام الجزء الآخر بالثالث بالواسطة وهذا على تقدير جواز قيام العرض بالعرض * فائدة * انما يحكم بتركب الماهية اذا علم انها مشاركة لغيرها في ذاتي مخالفة له اي لذلك الغير في ذاتي اخر لا بان يشتركا في ذاتي و يختلفا بعارض ثبوتي اوسلبي لجواز كون ذلك الذاتي تمام ماهيتهما و لا بان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي اوسلبي و اعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم الماهية دل ذلك على التركيب * فائدة * اجزاء الماهية ان صدق بعضها على بعض فمتصادقة سواء كانت متساوية اولا بل متداخلة و ان لم يصدق بعضها على بعض فمتباينة فالمتساوية كالحساس و المتحرك بالارادة اذا اعتبر تركب ماهية ما منهما و المتداخلة اما ان يكون بينهما عموم و خصوص مطلقا وحينئذ اما ان يقوم العام الخاص و هذا في الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما ماهية و احدة او يقوم الخاص العام نحو الحيوان الناطق فان الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان و اما عموم و خصوص من وجه نحو الحيوان الابيض و هذا ايضا في الماهيات الاعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه و اما المباينة فاما ان يعتبر الشيئ مع علة ما من العلل او مع معلول او مع ماليس علة و لامعلولا بالقياس اليه و الاول اما معتبر مع الفاعل كالعطاء فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها مع الفاعل او مع القابل نحو الفطوسة وهي التقعر الذي في الانف اعتبر فيها الشيئ بالاضافة الى قابله اومع الصورة نحو الافطس و هو الانف الذي فيه تقعير و هو يجري مجرى الصورة فان المراد بالعلة اعم من الحقيقة او الشبيه بها او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة تزين بها في الاصبع و ذلك التزيين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة و الثاني وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق و الرازق و نحوهما مما اعتبر فيه الشيئ مقيسا الى معلوله و الثالث اما متشابهة في الماهية كاجزاء العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة في الماهية وهي اما متمايزة عقلا لاحسا كالجسم المركب من الهيولى و الصورة او خارجا اى حسا كاعضاء البدن و كالخلقة المركبة من اللون و الشكل المتمائزة في الجسم فان الهيآت الشكلية محسوسة تبعا و ايضا الاجزاء اما ان تكون وجودية باسرها اي لا يكون في مفهوماتها سلب او لا يكون كذلك و الوجودية اما

حقيقية اى غير اضافية كالجسم المركب من الهيولى و الصورة و الانسان المركب من الروح و الجسد تركيبا اعتباريا او اضافية نحو الاقرب فان مفهومه مركب من القرب و الزيادة فيه و كلاهما اضافيان او ممتزجة من الحقيقية و الاضافية كالسرير المركب من قطع الخشب وهى موجودات حقيقية و من ترتيب مخصوص فيما بينهما باعتبار يتحصل السرير وانه امرنسبي لا يستقل بالمعقولية و الثاني وهو ما لا يكون باسرها وجودية نحو القديم فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي و اما العدمي المحض فغير معقول لان تعدد العدم ليس بذاته بل بالاضافة الى الملكات فالمفهوم الوجودي و هو النسبة الى الملكة ملحوظة فى التراكيب من العدمات واعلم ان هذه الاقسام المذكورة في هذين المعنيين انما هى فى الماهية على الاطلاق حقيقية كانت او اعتبارية و اما اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلاتكون اجزاؤها الا موجودة فتكون وجودية قطعا و النسبة بين اجزاء الماهية الحقيقية قد يمتنع على بعض الوجوه المذكورة فى التقسيم الاول كالعموم من وجه و كالمساواة على ماقيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين • فائدة • هل الماهية مجعولة بجعل جاعل ام لا فيه ثلث مذاهب الاول انها غير مجعولة مطلقا الثاني انها مجعولة مطلقا الثالث ان الماهية المركبة مجعولة بخلاف البسيطة و تحرير محل النزاع على ما هو التحقيق هو انهم بعد الاتفاق على ان الماهيات الممكنة محتاجة في كونها موجودة الى الفاعل و الا لم تكن ممكنة اختلفوا في ان الماهيات في حد ذواتها مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعها و العدم و ما يلزمها اثر للفاعل و معنى التاثير استتباع المؤثر الاثر حتى لو ارتفع المؤثر ارتفع الاثر بالكلية فيكون الوجود انتزاعيا محضا و كذا كون الماهية تلك الماهية انتزاعي محض و اليه ذهب الاشعري و الا شراقيون القائلون بعينية الوجود ام لا بل الماهيات في حد ذواتها ماهيات و التاثير و الجعل باعتبار كونها موجودة و ما يتبع الوجود و معنى التاثير جعل شيئ شيئا و هو الجعل المركب فيكون الاتصاف بالوجود حقيقيا سواء كان موجودا او معدوما و اليه ذهب جمهور المتكلمين القائلون بزيادة الوجود و قد سبق في لفظ الجعل و لفظ الحقيقة ما يوضح هذا بقي ههنا شيئ و هو ان مرتبة علمه تعالى مقدمة على الجعل فالماهيات في مرتبة العلم متميزة متكثرة من غير تعلق الجعل فكيف يقال ان الماهيات في انفسها اثر الجعل اللهم الا ان يقال ان ذلك التكثر و التعدد بسبب العلم فيكون انفسها مجعولة بالجعل العلمي و ان لم تكن مجعولة بالجعل الخارجي هذا كله ما يستفاد من شرح المواقف و حواشيه •

ماهية الحقائق هي ام الكتاب و قد مر في فصل الميم من باب الالف •

فصل التاء المثناة الفوقانية

• الموت بالفتح هو عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا و الاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها و على التفسيرين فالتقابل بين الموت و الحيوة تقابل العدم و الملكة وقيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحي وهو ضد الحيوة لقوله تعالى خالق الموت والحيوة و العاجل

لا يتصور الا فيما له وجود و الجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير دون الايجاد و تقدير العدم جائز كتقدير الوجود و قيل هو تعطل القوى عن افعاله لبطلان آلتها و هى الحرارة الغريزية بالانطفاء و قيل هو ترك النفس استعمال الجسد ثم الموت على نوعين احدهما الموت الطبعي و يقال له ايضا الموت الانترائي و الاجل المسمى و هو عند الفلاسفة انقضاء الرطوبة الغريزية بالاسباب اللازمة الضرورية و هو مختلف في الاشخاص بحيث اختلاف الامزجة فالدموي المزاج اطول عمرا من الصفراوي و البلغمي من السوداوي و ثانيهما الموت الاخترامي اي الاستبطالي وهو انطفاء الحرارة الغريزية لا باسباب ضرورية بل بعارض كقتل اوخنق او غيرهما و اليه اشار صلى الله عليه و سلم بقوله الصدقة ترد البلاء و تزيد في العمران يمكن دفع هذا الاجل بان يحتاط الانسان بكل حيلة يمكن بها الاحتراز عن الاسباب الغير الموافقة له اذا وجد الى ذلک سبيلا و سابقة علمه تعالى بوقوع الاجل بسبب من الاسباب لا تكون موجبة له اذ العلم تابع للمعلوم لا مؤثر فيه نتدبرو الى هذا ذهب المعتزلة و الطبيعيون من الحكماء و قال غيرهم ان الموت واحد و قد سبق في لفظ الاجل في فصل اللام من باب الالف هكذا يستفاد من شرح المواقف و بحر الجواهر و شرح القانونچة و الموت عند الصوفية هو الحجاب عن انوار المكاشفات و التجلي و قد سبق في لفظ الحيوة في فصل الناقص من باب الحاء المهملة و در لطائف اللغات مي ارد كه موت بر چهار قسم است و هركدام رنگي دارد يكي موت احمر و ان شدت قتل بود بسيف و غيره چنانچه بخون غرق شده باشد و موت سياه كه در اتش سوخته باشد و موت زرد كه از كثرت مرض پيدا شده باشد و موت سپيد كه در اب غرق شده باشد اما ارباب تحقيق نوعي ديگر قرار داده اند وگفته اند بايد كه سالک بر خود چهار موت قرار دهند موت ابيض و ان گرسنگي است و موت اسود كه ان صبر است بر ايذاي مردم و موت احمر كه ان مخالفت نفس است و موت اخضر و ان پاره دوختن است بر پوشش و در موضع ديگر گفته كه موت در اصطلاح صوفيه عبارتست از جمع هواي نفس •

الموات بالفتح و الضم لغة ما لا روح فيه كما في المغرب و قيل ارض غير عامرة و في القاموس ارض لا مالک لها و في الكرماني ارض بلا نفع اي لم يزرع لانقطاع مائها او نحوه كغلبة الرمال او الاحجار او صيرورتها نزة او سبخة او غيرها و زاد على هذا اهل الشرع و قالوا هو ارض بلا نفع لانقطاع مائها و نحوه لايعرف مالكها بعيدة عن العامر لايسمع صوت من اقصاه فقولهم لايعرف مالكها اى لايعرف بعينه سواء كان فيها اثار العمارة كالمسناة اولم تكن كما في المنية فمن احياه ملكه لكن لو ظهر لها مالک يرد عليه و يضمن نقصانها و عن محمد رحمه الله تعالى انه لا يحيى ماله اثار العمارة و لا يوخذ منه التراب كالقصور الخربة و قولهم بعيدة عن العامر اى البلد و القرية فان العامر بمعنى المعمور كما في الصحاح و هذا الشرط مروي عن ابي يوسف رحمه الله تعالى و عند محمد رحمه الله تعالى اذا انقطع ارتفاق اهلها فموات و لو كانت قريبة و قولهم لا يسمع الى اخره تفسير البعد اى لا يسمع البعيد صوتا من اقصى العامر و طرفه فيعتبر الصوت

من طرف الدورلا الاراضي العامرة كما في التجنيس هكذا في جامع الرموز ❊

فصل الجيم ❊ المزاج بالكسر و تخفيف الزاء المعجمة هو في الاصل مصدر بمعنى الامتزاج و هو عبارة عن اختلاط اجزاء العناصر بعضها ببعض نقل في اصطلاح الحكماء الى كيفية متشابهة متوسطة بين الاضداد حاصلة من ذلك الامتزاج فتلك الكيفية لا تحصل الا بامتزاج العناصر بعضها ببعض و تفاعلها و التفاعل لا يحصل الا بمماسة السطوح وكلما كانت السطوح اكثر كانت المماسة اتم و كثرة السطوح بحسب تصغر الاجزاء ثم ذلك التفاعل بحسب التقسيم العقلي منحصر في ست صور لان في كل عنصر مادة و صورة و كيفية وكل منها اما فاعل او منفعل و لا يجوز ان تكون المادة فاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل و التاثير و لا ان تكون الصورة منفعلة لان شانها الفعل و التاثير لا القبول و الانفعال فلم تبق الا اربع صور هي مايكون المنفعل فيها المادة او الكيفية و الفاعل اما الصورة او الكيفية فمذهب الحكماء ان الفاعل الصورة و المنفعل المادة قالوا العناصر المختلفة الكيفية اذا تصغرت اجزاؤها جدا و اختلطت اختلاطا تاما حتى حصل التماسّ الكامل بين الاجزاء فعل صورة كل منها في مادة الآخر فكسرت هي سورة كيفية الآخر حتى نقص من حر الحار فتزول تلك الكيفية و يحصل له كيفية حر اقل يستبرد بالنسبة الى الحار الشديدة الحرارة و يستسخن بالنسبة الى البارد الشديدة البرودة وكذلك ينقص من برد البارد فيحصل له برد اقل فالكاسر ليس هو المادة لعدم كونها فاعلة و لا الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا و العلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكساريهما و هو محال و ان كان انكسار احديهما مقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا و هو ايضا محال و اما المنكسر فليس ايضا الكيفية ولا الصورة اما الثاني فلما مر من ان الصورة فاعلة لا منفعلة و اما الاول فلان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل الكيفية تتبدل و محلها يستحيل فيها و ذلك المحل هو المادة ثم الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية التي لمادتها ذاتية كانت او عرضية فان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد و انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة و ان لم تكن هناك صورة متسخنة فالكاسر الصورة بتوسط الكيفية و المنكسر المادة و ذلك بان تحيل مادة العنصر الى كيفيتها فتكسر سورة كيفيته فحينئذ يحصل كيفية متشابهة في اجزاء المركب متوسطة بين الاضداد وهي المزاج قال الامام الرازي لا شبهة في ان الشيء لا يوصف بكونه مشابها لنفسه و انما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع و هذا معنى تشابهها وفي شرح حكمة العين و اعلم ان حصول الكيفية اعم مما هو بتوسط او بغيره لا الحصول الذي بغير وسط ليخرج المزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفيتها بحسب المزاج الاول و المراد من كونها

متوسطة ان تكون تلك الكيفية اقرب الى كلواحد من الفاعلين و كذا الى كل من المنفعلين او كيفية تستسخن بالقياس الى البارد و تستبرد بالقياس الى الحار و كذا في الرطوبة و اليبوسة و على التفسيرين لا تدخل الالوان و الطعوم و الروائح في الحد اما على الثاني فظاهر لان شيئا منها لا يتسخن بالنسبة الى البارد و لا يستبرد بالنسبة الى الحار و اما على الاول فلان المراد من كونها اقرب ان تكون مناسبتها الى كلواحدة من الكيفيات اشد من مناسبة بعضها الى بعض و مثل ذلك لا تكون الا كيفية ملموسة اذ الطعم و نحوه لا يكون كذلك اذ المناسبة بين الحرارة و البرودة اشد من المناسبة بين الطعم و احدهما فلا حاجة حينئذ الى تقييد الكيفية بالملموسة كما فعله ابن ابي صادق و لا بالاولية كما فعله الايلاقي ليخرج الكيفيات التابعة للمزاج لعدم دخولها بدونهما على ان ما ذكره الايلاقي ينتقض بالمزاج الثاني فقد اخل بعكسه و ان حافظ على طرده و مذهب الاطباء ان الفاعل و المنفعل هو الكيفية قالوا الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية و المنفعل المنكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا تتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة حتى يلزم المحذور المذكور بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا مزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا مزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها و اذا كان كذلك فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات وذهب بعض المتاخرين كالامام الرازي و صاحب التجريد الى ان الفاعل الكيفية و المنفعل المادة فتفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج اعلم انه ذهب البعض الى ان البسائط اذ امتزجت وانفعل بعضها من بعض فادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا تبقى لواحد منها صورته المخصوصة به ويلبس الكل حينئذ صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها المتضادة و منهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى من الصور النوعية للمركب فالمزاج على الاول عبارة عن تخلع صورة و تلبس صورة متوسطة و على الثاني تخلع صورة و تلبس صورة نوعية للمركب ◦ **التقسيم** ◦ المزاج ينقسم الى معتدل و غير معتدل و لهذا التقسيم وجهان الاول ان يفسر المعتدل بما يكون بسائطه متساوية كما وكيفا حتى يحصل كيفية عديمة الميل الى الاطراف المتضادة فيكون حينئذ على حاق الوسط بينها و يسمى معتدلا حقيقيا مشتقا من التعادل بمعنى التكافؤ هو لا يوجد في الخارج اذ اجزاؤه متساوية فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع و طبائعها داعية الى الافتراق قبل حصول الفعل و الانفعال و انما اعتبر التساوي كما وكيفا لان امتناع وجوده مبني على تساوي ميول بسائطه ولابد فيه من تساوي كمياتها لان الغالب في الكم يشبه ان يكون غالبا في الميل و ليس هذا وحده كافيا في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار المبرد بالثلج فان ميل الثاني بسبب الكثافة و الثقل اللازمين من التبرد اشد واقوى من ميل الاول و ربما

يكتفى في تفسير المعتدل الحقيقي باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها و ضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينها و اذا عرفت هذا فنقول المزاج اما معتدل حقيقي او غير معتدل و غير المعتدل منحصر في ثمانية لان خروجه عن الاعتدال اما في كيفية مفردة و هو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط و هو الحار او الرطوبة فقط و هو الرطب او البرودة فقط و هو البارد او اليبوسة فقط و هو اليابس او في الحرارة و الرطوبة و هو الحار الرطب او في البرودة و اليبوسة و هو البارد اليابس او في الحرارة و اليبوسة و هو الحار اليابس او في البرودة و الرطوبة و هو البارد الرطب و الاربعة الاول تسمى امزجة مفردة و بسيطة و الثواني مركبة و الثاني ان يفسر المعتدل بما يتوفر عليه من كميات العناصر و كيفياتها القسط الذي ينبغي له و ما يليق بحاله و يكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجرأة و الاقدام و شان الارنب الخوف و الجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة و بالثاني غلبة البرودة و تسمى معتدلا فرضيا و طبيا و هو الذي يستعمله الاطباء في مباحثهم و هو مشتق من العدل في القسمة فهو من احد الاقسام الثمانية للخارج عن المعتدل الحقيقي لميله الى احد الطرفين و يقابله غير المعتدل الطبي و هو ما لم يتوفر عليه من العناصر بكمياتها و كيفياتها القسط الذي ينبغي له و هو ايضا من احد الاقسام الثمانية للخارج عن المعتدل الحقيقي وكل من القسمين ثمانية اقسام فالمعتدل الطبي قد يعتبر بالنسبة الى النوع و الصنف و الشخص و العضو و يعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة و الى الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات مزاج لا يمكن ان توجد صورته النوعية الا معه و ليس ذلك المزاج على حد و احد لايتعداه و الا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة في المزاج و ما يتبعه من الخَلق و الخُلق بل له عرض فيما بين الحرارة و البرودة و بين الرطوبة و اليبوسة ذو طرفين افراط و تفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعي بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه فلنفرض ان حرارة مزاج الانسان مثلا لا يزيد على عشرين و لا ينقص من عشرة حتى تكون حرارته مترددة بين عشر الى عشرين ففي الافراط اذا زادت على عشرين لما كان انسانا بل فرسا مثلا و في التفريط اذا نقصت من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا مثلا فلكل مزاج حدان متى فقد هما لم يصلح ذلك ان يكون مزاجا لذلك النوع و ايضا لكل نوع مزاج واقع في وسط ذلك العرض هو اليق الامزجة به و يكون حاله فيما خلق له من صفاته و اثاره المختصة به اجود مما يتصور منه و ذلك اعتداله النوعي بالنسبة الى مايدخل فيه من صنف او شخص فالاعتدال النوعي بالقياس الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده و يكون حاصلا لكل فرد فرد على تفاوت مراتبه و بالقياس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجودية كمالاته و لايكون حاصلا الالاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع و اما اعدلية ذلك النوع فغير لازم و لا يكون ايضا حاصلا له الا في اعدل حالاته و قس الثلثة الباقية عليه فالاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لائقا بصنف من نوع مقيسا الى امزجة سائر اصنافه كمزاج الهندي بالنسبة الى غيرهم و له عرض ذو طرفين

هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه و اذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف و بالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق الوسط من هذا العرض و هو اليق الامزجة الواقعة فيمابين طرفيه بالصنف اذ به تكون حالة اجود فيما خلق لاجله و لا يكون الا لاعدل شخص منه في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا و الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما و هو اللائق به مقيسا الى امزجة اشخاص اخر من صنفه و له ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفي و بالنسبة الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على افضل حالاته و الاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما و هو اللائق به دون امزجة سائر الاعضاء و له ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي ومقيسا الى الداخل هو الذي يليق بالعضو حتى يكون على احسن احواله و اكمل ازمانه و اما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغي في كيفية واحدة و يسمى البسيط و هو اربعة حار و بارد و رطب و يابس او في كيفيتين غير متضادتين و يسمى المركب و هو ايضا اربعة و اعترض عليه بان الخارج عن الاعتدالين لما لم يكن معتبرا بالقياس الى المعتدل الحقيقي بل بالقياس الى الفرضي جاز ان يكون خروجه عن الاعتدال بالكيفيتين المتضادتين و لايلزم من ذلك كون المتضادين غالبين و مغلوبين معا اذ ليس المعتبر زيادة كل على الاخرى بل على القدر اللائق واجيب بان هذا وهم منشأه عدم اعتبار عرض المزاج و اذا اعتبرناه فلا يرد شيئ فانا نفرض معتدلا ما ينبغي له من الاجزاء الحارة من عشرة الى عشرين و من الباردة من خمسة الى عشرة مثلا فهذا المركب انما يكون معتدلا مادامت الاجزاء على نسبة التضعيف حتى لو صارت الحارة ثلثة عشر و الباردة ستة ونصفا كان معتدلا و لو اختلفت تلك النسبة فاما ان تكون الباردة اقل من النصف فيكون المزاج احر مما ينبغي او اكثر منه فيكون ابرد فلا يتصور ان يصير الخارج احر و ابرد وقس عليه الرطوبة و اليبوسة اعلم ان كلا من الامزجة الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون ماديا بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فيخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كان يغلب مثلا عليه البلغم فيخرجه الى البرودة وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة بل باسباب خارجة عنه اوجبت ذلك كالمبرد بالثلج و المسخن بالشمس و قد يكون جبليا و طبعيا خاق البدن عليه و عرضيا عرض له بعد اعتداله في جبليته وايضا ينقسم المزاج الى اول و ثان فالمزاج الاول هو الحادث عن امتزاج العناصر و المزاج الثاني هو الحادث عن امتزاج ذوى الامزجة كالترياق فان لكل من مفرداته مزاجا خاصا وللمجموع مزاجا اخر كذا في بحر الجواهر وفي الاقسرائي المزاج الاول هو اول مزاج يحدث من العناصر و المزاج الثاني هو الذي يحدث عن امتزاج اشياء لها في انفسها امزجة و امتزاجها ليس امتزاجا سارية الكل متشابها قوة و ذلك لانه اذا كان كذلك صار مزاج ذلك الممتزج مزاجا اولا ووجه الحصر ان المزاج اما ان لايحصل من اشياء لها امزجة قبل التركيب او يحصل منها و الاول هو الاول و الثاني هو الثاني

انتهى ثم المزاج الثاني قد يكون صناعيا كمزاج الترياق و قد يكون طبعيا كمزاج اللبن فهو من مائية و جبنية و دسمية و لكل مزاج خاص و قد يكون قويا فيعسر تفريق احد بسائطه عن الآخر لا بالطبخ و لا بالنار و يسمى مزاجا موثقا كمزاج الذهب فانه مركب من جوهر مائي يغلب عليه الرطوبة و جوهر ارضي يغلب عليه اليبوسة و قد امتزجا امتزاجا لا يقدر النار على تفريقهما و قد يكون رخوا لا يعسر تفريق بسائطه فاما ان يحلله النار دون الطبخ كالبابونج فان فيه قوة قابضة و محللة لاتفترقان بالطبخ او الطبخ دون الغسل كالعدس فان فيه قوة محللة تخرج بالطبخ في مائيته و يبقى القوة الارضية في جرمه او الغسل كالهندباء فان جزؤها المفتح الملطف يزول بالغسل و يبقى الجزء المائي البارد و قول الاطباء هذا الدواء له قوة مؤلفة من قوى متضادة يعني بها هذا المزاج الثاني الرخو * فائدة * اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اي اقربها الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لان النفس الناطقة اشرف و اكمل و لا بخل في افاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد و اقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب و اختلفوا في اعدل الاصناف من نوع الانسان فقال ابن سينا و سكان خط الاستواء تشابه احوالهم في الحر و البرد لتساوي ليلهم و نهارهم ابدا و قال الامام الرازي سكان الاقليم الرابع لانا نرى اهلها احسن الوانا و اطول قدودا و اجود اذهانا و اكرم اخلاقا و كل ذلك يتبع المزاج و التحقيق يطلب من الاقسرائي و شرح التذكرة * فائدة * القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة و الكون و الفساد اذ الكيفية المتشابهة لا تحصل الا بهما اما الاول فظاهر لما عرفت و اما الثاني فلان النار لاتهبط عن الاثير بل يتكون ههنا و كان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس و اصحابه القائلين بالخليط فانهم يزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيئ منها صرفا بل هي مختلفة من تلك الطبائع و من سائر الطبائع النوعية كاللحم و العظم و العصب و التمر و العسل و العنب و غير ذلك و انما يسمى بالغالب الظاهر منها و عند ملاقاة الغير يعرض لها ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب و يظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز و يكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا و غائبا بعد ما كان غالبا و ظاهرا فالماء اذا تسخن لم يستحل في كيفية بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار و هؤلاء اصحاب الكمون و البروز و قوم يزعمون ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ في غيره من خارج كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له و هؤلاء اصحاب الفشو و النفوذ و المذهبان متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء لم يستحل حارا لكن الحار نار يخالطه فيعترفان في ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء و الآخر يرى انها وردت عليه من خارجه و انما دعاهم الى ذلك الحكم لامتناع الاستحالة و الكون و الفساد هكذا يستفاد من شرح حكمة العين و شرح المواقف و شرح التجريد و غيرها و مزاج در اصطلاح اهل رمل نسبت شكلي است بروز يا شب چنانچه گويند كه در شكل انقاب اگر در اول واقع شوند روز يكشنبه و شب پنجشنبه مزاج دارد هكذا في بعض الرسائل

الامتزاج كالاحتراق في اللغة هو الاختلاط وعند المنجمين نظر القمر قالوا نظرات القمر تسمى امتزاجات و ممازجات قمر و مزاجات قمر وعند اهل الجفر عبارة عن جمع حروف اسم المطلوب مع حروف اسم الطالب و يسمى مزاجا و تمازجا ايضا و ابتدا از حروف مطلوب گيرند يعنى اول حرف اسم مطلوب بگيرند و بنويسند بعد ازان اول حرف اسم طالب بگيرند و بنويسند بعد ازان حرف دويم از اسم مطلوب و على هذا القياس تا اخر اسم مطلوب و طالب عمل كنند پس امتزاج عليم اگر مطلوب باشد با محمد اگر طالب باشد باين صورت ع م ل ح ي م م د و اين وقتي است كه مطلوب از اسماء الهي گرفته باشند و الا از حروف طالب ابتدا كنند و اگر در امتزاج حروف احد المتمازجين كمتر باشد اقل اسمين را تكرار دهند چندانكه مساوي شوند كذا في بعض رسائل علم الجفر و قد سبق في لفظ البسط ايضا في فصل الطاء المهملة من باب الباء الموحدة و عند اهل الرمل عبارة عن ضرب شكل في شكل و قد سبق في الباء الموحدة من باب الضاد المعجمة و يطلق ايضا على ضرب شكلين يكون نتيجتهما طريقا و يسمى امتزاجا عنصريا وميگويند كه اين دو شكل هم مزاج يكديگر باشند مثل ⁝ و ⁝ و مثل ⁝ ⁝ و على هذا القياس و اين عمل در ضمير بكار ايد و ميگويند كه اين هر دو شكل طالب و مطلوب يكديگر اند چون شكل طالع ميشود طالب ان شكل بود كه مزاج او دارد در هر خانه كه بيابند ضمير دران شكل يا دران خانه باشد و نيز ميگويند كه بعد طرح هشت از عدد شكلي بضابطهٔ ابجد اگر باقي مساوي ماند مرعدد شكل ديگر را پس ان هر دو شكل هم مزاج باشند و اينرا نيز امتزاج عنصري نامند و ضابطهٔ ابجد اينست كه نقطهٔ اتش را يك عدد و باد را دو و اب را سه و خاك را چهار مثلا اتش لحيان يكعدد دارد و نقاط عتبة الداخل نه و از نه چون هشت طرح كنند يكي ماند و هم چنين عدد نقاط طريق ده اند و بعد از طرح هشت دو باقي مانند و حمرة را دو عدد است پس طريق و حمرة هم مزاج باشند و ازين عمل هم استخراج ضمير بطور مذكور ميكنند هكذا يستفاد من بعض الرسائل *

فصل الحاء المهملة * **المدح** بفتح الميم و الدال قد سبق تفسيره في لفظ الحمد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين و مدح موجه نزد بلغا انست كه ممدوح را از يك تركيب بدو نوع ستايش حاصل ايد مثاله * شعر * از عدل تو مظلوم چنان شكر انست * كز بذل تو بى نوا كند شاديها * كذا في جامع الصنائع و نيز صاحب جامع الصنائع گفته كه استتباع انست كه ممدوح را بر وجهي مدح كنند كه ازان مدح مدحي ديگر خيزد مثاله * شعر * ذات تو اندر سخا ابريست كاندر سايه اش * عالم از گرماي فتنه جمله در اسايشش * انتهى * و صاحب مجمع الصنائع مدح موجه را مرادف استتباع گردانيده *

المسح بالفتح و سكون السين لغة امرار اليد و شرعا اصابة اليد المبتلة العضو اما بللا ياخذه من الاناء او بللا باقيا في اليد بعد غسل عضو من الاعضاء المغسولة ولا يكفي البلل الباقي في يده بعد مسح عضو

من الممسوحات و لا ببلل ياخذه من بعض اعضائه سواء كان ذلك العضو مغسولا او ممسوحا كذا في مسح الوضوء ومسح الخف وفيه بحث فانه ذكر شمس الائمة في شرح المختصر المسح لغة امرار شيئ بشيئ كما في المقاييس وكذا في الشريعة الا ان الامرار شامل للحكمي كما ان الشيئ شامل للمبتل و غير اليد فانه لو سقط خرقة مبتلة على الراس او اصابه المطر او دخل في اناء لاجزاه من المسح و في التلويح المسح المس بباطن الكف هكذا في العارفية حاشية شرح الوقاية في بيان الوضوء *

الممسوحات بالفتح هى الادوية التى يمسح بها البدن كذا في بحر الجواهر *

المساحة بالكسر من مساحة الارض اى قسمتها و كلما مسح نكانه قسم اجزاء كل منها يساوى المقياس الذى يمسح به * و في اصطلاح المهندسين استعلام امثال الواحد الخطي المفروض اوابعاضه فى المقدار ان كان خطا او امثال مربعه اوابعاضه ان كان سطحا او امثال مكعبه او ابعاضه ان كان جسما تعليميا يعني ان المساحة استعلام امثال خط واحد او ابعاضه فرض بمقدار معين كالذراع و الجريب حال كون تلك الامثال او ابعاضه واقعة فى المقدار عارضة له ان كان ذلك المقدار خطا او استعلام امثال مربع خط واحد الى اخره و المقدار هو الكم المتصل القار المنحصر فى الخط و السطح و الجسم التعليمي فخرج العدد و كذا الزمان عن حد المقدار ثم الامثال لما كانت مضافة بطل الجمعية فيشتمل الواحد والاثنين و كذا قولهم او ابعاضه و كلمة او لتقسيم المحدود دون الحد فالحاصل ان المساحة ثلثة انواع اما استعلام مثل الواحد الخطي المفروض كذراع او ذراعين مثلا او بعضه كنصف ذراع او ربعه العارض للمقدار ان كان خطا و اما استعلام مثل مربع الواحد الخطي و حاصله سطح طوله وعرضه متساويان في مقدار الواحد الخطي و هو الذراع المكسر او بعضه العارض للمقدار ان كان سطحا و اما استعلام مثل مكعب الواحد الخطي او بعضه العارض للمقدار ان كان جسما و مكعب الواحد الخطي هو مضروبه في مربعه و حاصله جسم جهاته الثلثة متساوية في مقدار الواحد الخطي ثم اعتبار الواحد السطحي او الجسمي بحيث يمكن معرفتهما من الواحد الخطي تسهيل للامر فيستغنون بمقدار يمسح به الخطوط عن مقدار يمسح به السطوح و الاجسام وقد يمسح السطح بالخط كمساحة احد بعد الكرباس بذراع و بالحقيقة هى مساحة بمربع الذراع و ان لم يتلفظ به وقد يمسح الابنية و الاساطين و السقوف فى العمارات بالآجر و اهل الهيئة يمسحون اجرام الكواكب بكرة الارض هكذا في شرح خلاصة الحساب *

الملاحة بالفتح نزد صوفيه عبارتست ازبي نهايتي كمال الهي كه هيچكس بدان نرسد كذا في بعض الرسائل *

التمليح ام يفرق البعض بينه و بين التلميح المذكور في باب اللام و الحق الفرق كما سبق *

فصل الخاء المعجمة * المسخ بالفتح و سكون السين عند الحكماء هو انتقال النفس الناطقة من بدن الانسان الى بدن حيوان اخر يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع و الارنب للجبان وهو من اقسام

التلاميع على ما يجيء في باب النون • و عند اهل البديع قسم من السرقة و يسمى اشارة ايضا و قد مر في فصل القاف من باب السين المهملة •

فصل الدال المهملة • المد بالفتح و التشديد لغة الزيادة و عند القراء اطالة الصوت بحرف مدي من حروف العلة وهو الالف والواو والياء الساكنة التي حركات ماقبلها مجانسة لها وضده القصر وهو ترك المد وهو الاصل اذ المد لابد له من سبب يتفرع عليه و قال الجعبري المد طول زمان صوت الحرف و اللين اقله و القصر عدمهما ثم المد نوعان اصلي و هو اللازم لحروف المد الذي لاتنفك عنه بل ليس لها وجود بعدمه لابتناء بنيتها عليه و يسمى مدا ذاتيا و طبعيا و امتداد قدر الف و اجتمعت الاحرف الثلثة في كلمة اوتيذا فالحروف الثلثة شرط لمطلق المد وفرعي و هو مايكون فيه سبب للزيادة على المقدار الاصلي والمراد بالقصر هو ترك مدتلك الزيادة لا ترك اصل الزيادة فافهم كذا في تيسير القاري وفي الاتقان سبب المد لفظي ومعنوي فاللفظي اما همزة او سكون فالهمزة يكون بعد حرف المد و قبله و الثاني نحو آدم و ايمان و اوتي و الاول ان كان معه في كلمة فهو المد المتصل و يسمى مدا واجبا ايضا نحوشاء و من سوء و يضيئ و ان كان حرف المد اخر كلمة و الهمزة اول اخرى فهو المنفصل نحو بما انزل و قالوا آمنا و في انفسكم ووجه المد لاجل الهمزة ان حرف المد خفي و الهمزة صعب فزيد في الخفي ليتمكن من النطق بالصعب و السكون اما لازم و هو الذي لا يتغير في حالة نحو ولا الضالين او عارض و هو الذي يعرض لاجل الوقف و نحوه كالادغام نحو العباد و نستعين و يوقنون حالة الوقف و قال لهم و يقول ربنا حالة الادغام و وجه المد للسكون التمكن من الجمع بين الساكنين فكانه قائم مقام حركة و قد اجمع القراء على مد نوعي المتصل و ذي الساكن اللازم و ان اختلفوا في مقداره و اختلفوا في مد النوعين الآخرين وهما المنفصل و ذو الساكن العارض و في قصرهما فاما المتصل فقد اتفق الجمهور على مده قدرا واحدا مشبعا من غير افحاش وذهب اخرون الى تفاضله كتفاضل المنفصل فالطولى لحمزة و ورش ودونها لعاصم و دونها لابن عامر و الكسائي و خلف و دونها لابي عمرو و الباقين و ذهب بعضهم الى انه مرتبتان الطولى لمن ذكر و الوسطى لمن بقي و اما ذو الساكن و يقال له مد العدل لانه يعدل حركة فالجمهور ايضا على مده مشبعا قدرا واحدا من غير افراط و ذهب بعضهم الى تفاوته و اما المنفصل و يقال له مد الفصل لانه يفصل بين الكلمتين و مد البسط لانه يبسط بين الكلمتين و مد الاعتبار لاعتبار الكلمتين من كلمة و مد حرف بحرف اي مد كلمة بكلمة و المد الجائز من اجل الخلاف في مده و قصره فقد اختلفت العبارات في مقداره اختلافا لا يمكن ضبطه و الحاصل ان له سبع مراتب الاولى القصر و هو حذف المد العرضي و ابقاء ذات حرف المد على ما فيها من غير زيادة و هي في المنفصل خاصة لابي جعفر و ابن كثير و لابي عمرو عند الجمهور و الثانية فويق القصر قليلا و قدرت بالفين وبعضهم بالف و نصف و هي لابي عمرو في المتصل و المنفصل عند صاحب التيسير و الثالثة فويقها قليلا و هي التوسط عند الجميع و قدرت

بثلث الفات وقيل بالفين ونصف وقيل بالفين على ان قبلها بالف ونصف وهي لابن عامر والكسائي في الضربين عند صاحب التيسير و الرابعة فويقها قليلا و قدرت باربع الفات و قيل بثلث ونصف وقيل بثلاث على الخلاف فيما قبلها و هي لعاصم في الضربين عند صاحب التيسير و الخامسة فويقها قليلا و قدرت بخمس الفات و باربع ونصف وباربع على الخلاف و هي فيهما لحمزة و ورش عنده و السادسة فوق ذلك و قدرها الهذلي بخمس الفات على تقديره الخامسة باربع و ذكر انها لحمزة و السابعة الافراط قدرها الهذلي بست و ذكرها لورش قال ابن الجزري و هذا الاختلاف في تقدير المراتب بالالفات لا تحقيق وراءه بل هو لفظي لان المرتبة الدنيا وهي القصر اذا زيد عليها ادنى زيادة صارت ثانية ثم كذلك حتى تنتهي الى القصوى و اما العارض فيجوز فيه لكل من القراء كل من الاوجه الثلثة المد والقصر و التوسط و هي اوجه تخيير اما السبب المعنوي فهو قصد المبالغة في النفي و هو سبب قوي مقصود عند العرب و ان كان اضعف من اللفظي عند القراء ومنه مد التعظيم في نحو لا اله الا الله و قد ورد عن اصحاب القصر في المنفصل لهذا المعنى و يسمى مد المبالغة قال ابن الجزري و قد ورد عن حمزة مد المبالغة للنفي في لا التي التبرية نحو لاريب فيه و لاجرم و لامرد له و قدره في ذلك وسط لا يبلغ الاشباع لضعف سببه قال ابو بكر احمد بن الحسين بن مهران النيسابوري مدات القران على عشر اوجه مد الحجز و هو المد الجائز نحو ا انذرتهم و ا انت قلت للناس لانه ادخل بين الهمزتين حاجزا بينهما لاستثقال العرب جمعهما و قدره الف تامة بالاجماع لحصول الحجز بذلك و مد العدل في كل حرف مشدد قبله حرف مد ولين و يسمى باللازم المشدد ايضا نحو الضالين ومد التمكين نحو اولئك والملائكة و شعائر من المدات التي تليها همزة سمي بذلك للتمكن من تحقيق الهمزة و اخراجها من مخرجها و يسمى المد المتصل ايضا لاتصال الهمزة بحرف المد في كلمة و مد البسط و يسمى ايضا مد الفصل و المد المنفصل نحو بما انزل لانه يبسط بين الكلمتين و يفصل بينهما و مد الروم نحو هاانتم لانهم يرومون الهمزة من انتم و لا يحققونها و لا يتركونها اصلا و لكن يلينونها و يشيرون اليها و هذا على مذهب من لايهمزها انتم و قدره بالف و نصف و مد الفرق نحو الآن لانه يفرق به بين الاستفهام و الخبر و قدره الف تامة اجماعا فان كان بين الف المد حرف مشدد زيد الف اخرى ليتمكن به من تحقيق الهمزة نحو آلذكراين والله و مد البنية نحو ماء و دعاء لانه يبين بنية الممدود من المقصور و مد المبالغة نحو لا اله الا الله ٭ و مد البدل ٭ من الهمزة نحو آمن و قدره الف تامة بالاجماع و مد الاصل في الافعال الممدودة نحو جاء و شاء و الفرق بينه و بين مد البنية ان تلك الاسماء بنيت على المد فرقا بينها و بين المقصور و هذه مدات في اصول افعال احدثت لمعان هكذا في الاتقان و الحواشي الازهرية ٭

المدد بفتحتين في الاصل ما يزاد به الشيئ و يكثر و شرعا هو الذي يرسل الى الجيش ليزيد وا كذا في جامع الرموز في كتاب الجهاد

المديد كالنصير عند اهل العروض اسم بحر مختص بالعرب و هو فاعلاتن فاعلن ثمانية اجزاء استعمل مجزوا كذا في عنوان الشرف و در عروض سيفي مي ارد ظاهر است كه بحر مديد بطبع اقرب است از طويل و اگر فاعلن را خبن كنند و گويند فاعلاتن فعلن چهار بار تمام از ثقل بيرون ايد مثال سالم • شعر • اين دل پردرد را لعل تو درمان شده • خاكپايت بنده را چشمهٔ حيوان شده • مثال مخبون • شعر • از ميان دهنش تا توان يک سر مو • زان نشان باز مده اين سخن هيچ مگو •

المادة عند الحكماء هي المحل و تسمى بالهيولى ايضا كما مر في فصل اللام من باب الحاء المهملة و الحكماء لا يتحاشون عن ذلك الاستعمال في الكتب الطبيعية كذا في شرح حكمة العين في بحث الحركة الكمية و تطلق ايضا على خلط ردي يتغير عن طبعه بحيث يحصل له كيفية ردية يتكيف بها و عند المنطقيين هي كيفية النسبة بين المحمول و الموضوع كما يجيء في لفظ الجهة في فصل الهاء من باب الواو و تلك الكيفية منحصرة في الوجوب و الامتناع و الامكان الخاص لان المحمول اما ان يستحيل انفكاكه عن الموضوع فيكون النسبة واجبة و تسمى مادة الوجوب او لا يستحيل و حينئذ اما ان يستحيل ثبوته له فالنسبة ممتنعة و تسمى مادة الامتناع اولا فالنسبة ممكنة و تسمى مادة الامكان الخاص و تنحصر باعتبار اخر في الضرورة و اللاضرورة و باعتبار اخر في الدوام و اللادوام هكذا في شرح المطالع في تحقيق المحصورات والموجهات و يجيء في لفظ الامكان ايضا •

المدة بالكسر عند الاطباء هي الفضل الابيض الاملس المعتدل القوام السائل في موضع التفرق عند ما كانت نضيجة و هي مرادفة القيح كذا قال مولانا نفيس و قيل الفرق بينهما ان المادة المستحيلة في الورام ان كانت الصورة الخلطية فيها بعد باقية تسمى قيحا و ان انخلعت الصورة الخلطية تسمى مدة و الفرق بين المدة و الخلط بالنتن عند الاحراق و بالرسوب بالماء و قد يكون مع المدة دم او خشكريشه يخرج بالسعال بخلاف الخلط فانه لا يكون له نتن البتة و لا يرسب في الماء و لا يكون معه شيء من الدم و لا من الخشكريشه اصلا كذا في بحر الجواهر و في الموجز في بيان الدبيلة و الخراج ان المدة الجيدة هي البيضاء الملساء المتشابهة الاجزاء المتوسطة الرائحة بين الشديدة و الكريهة و غير الجيدة بخلافها •

الامتداد في اللغة درازي و عند الحكماء يطلق على الصورة الجسمية و كذلك الممتد يطلق على الصورة الجسمية و قد سبق في فصل الراء من باب الصاد المهملتين •

التمدد قال الشيخ هو مرض آلي يمنع القوة المحركة عن قبض الاعضاء التي من شانها ان تنقبض و قال الشيخ نجيب الدين هو تشنج العصب من الجانبين فينتصب العضو و لا يميل الى جانب فهو ضد التشنج و فيه نظر لان التمدد على تعريفه مركب من التشنجين فلا يكون ضدا له و اما على تعريف الشيخ فهو ضد التشنج من جهة انه يمنع الانقباض كما ان التشنج يمنع الانبساط كذا في بحر الجواهر

فصل الراء * **المرة** بالكسر والتشديد لغة القوة و الشدة اطلقت في عرف الاطباء على الصفراء لانها اقوى الاخلاط وعلى السوداء ايضا لانها اشدها لاقتضاء الاستمساك الموجب للصلابة و المرة الصفراء عندهم هي صنف من الصفراء الغير الطبيعية و هي صفراء يخالطها بلغم رقيق سمي بها و ان كان جميع اصناف الصفراء يصدق عليها انها مرة الصفراء لانه لما اختص كل صنف من الصفراء باسم لمشابهته بشيئ و لم يكن لهذا الصنف مشابه خص هذا الصنف بالاسم العام و لان هذا الصنف كثير الوجود فكان الصفراء هو هذا الصنف و المرة المحية بضم الميم وتشديد الحاء المعجمة ايضا صنف من اصناف الصفراء الغير الطبيعية و هي الصفراء التي يخالطها رطوبة غليظة من البلغم و تصير بسبب هذا الاختلاط شبيها في الحس بمح البيض في الغلظ واللون و لذا سميت بها و المرة السوداء هي السوداء الغير الطبيعية و تسمى بالسوداء المحترقة و بالسوداء الاحتراقية ايضا هكذا يستفاد من شرح القانونچة و الاقسرائي من مبحث الاخلاط *

المصر بالكسر و سكون الصاد في اللغة الحد و البلد المحدود و عند الفقهاء هو موضع لا يسع اكبر مساجده المبنية لصلوة الخمس اهله اى اهل ذلك الموضع مما وجب عليه الجمعة و احترز به عن اصحاب الاعذار مثل النساء و الصبيان و المسافرين الا انهم قالوا ان هذا الحد غير صحيح عند المحققين و الحد الصحيح المعول عليه انه كل مدينة ينفذ فيها الاحكام و يقام الحدود كما في الجواهر و ظاهر المذهب انه ما فيه جماعات الناس من اهل الحرف و جامع و اسواق و مفت و سلطان او قاض يقيم الحدود و ينفذ الاحكام و قريب منه ما في المضمرات و في المضمرات ايضا انه الاصح و قيل انه ما يجتمع فيه مرافق الدين و الدنيا و قيل ما يتعيش فيه كل صانع سنة بلا تحول عنه الى اخرى و قيل ما يكون سكانه عشرة آلاف و قيل ما يسمى مصرا عند التعداد كبخارى و قيل ما لا يظهر فيه نقصان بموت و لا زيادة بولادة و قيل ما يدكنهم دفع عدو بلا استعانة و قيل ما يمصره الامام و ان صغر و قل اهله كما في التمرتاشي و قيل ما يولد فيه انسان و يموت كل يوم و قيل ما لا يعد اهله الا بمشقة و قيل ما يكون فيه الف رجل مقاتل و قيل ما يكون فيه عشرة الاف رجل مقاتل كذا في البرجندي في ذكر صلوة الجمعة *

المهر بالفتح و بالهاء هو قيمة بضع امرأة وقت التزويج مما يباح به الانتفاع شرعا من المال او المنفعة معجلا كان او موجلا يقال له بالفارسي دست پيمان و كابين و مهر المثل شرعا مهر امرأة مثلها اى قيمة بضع امرأة مماثلة لها من قوم ابيها في السن و الجمال و المال والعقل والدين اي الديانة و الصلاح و البلد و العصر و البكارة و الثيابة فان لم توجد مثل هذه المرأة في شيئ من قوم ابيها فمن الاجانب مثلها في هذه الامور و لا يعتبر الام وقومها ان لم تكن من قوم ابيها كذا في جامع الرموز *

فصل الزاء المعجمة * **التمييز** هو عند النحاة و يقال له ايضا المميز بكسر الياء المثناة التحتانية مشددة و فتحها و التفسير و التبيين على ما ذكر مولانا عصام الدين و المبين على صيغة اسم الفاعل كما

في الضوء حيث قال و اما مائة فانها تضاف الى ما يبينها الا ان المبين مفرد انتهى اسم نكرة يرفع الابهام المستقر عن ذات مذكورة او مقدرة قال في المعيار ناقلا عن منتهى الشباب التمييز في الاصل مصدر ميزت الشيئ عن غيره بامر مختص اي المميز بكسر الياء وانما عدل عنه للمبالغة فالجملة و المفرد يسمى مميزا بفتح الياء و المنصوب فيهما مميزا بكسر الياء و ذلك تمييزا و لو قلت للمنصوب مميزا بفتح الياء نظرا الى ان المتكلم ميزه عن سائر ما تعين بعض محتملاته لجاز و لكن الاول اظهر انتهى فبقيد الاسم خرج نحو نعامت اي تقلت فان تقلت يرفع الابهام الوضعي عن نعلت لكنه ليس باسم و بقيد النكرة خرج نحو زيد حسن الوجه او وجهه بالنصب لانه يرفع الابهام كوجها مع انه ليس تمييزا عند البصريين للتعريف المانع عن كونه تمييزا بل هو شبيه بالمفعول و كذا خرج سفه نفسه و الم بطنه و قولهم يرفع الابهام يخرج البدل فان المبدل منه في حكم التنحية فهو ليس يرفع الابهام عن شيئ بل هو ترك مبهم و ايراد معين و قولهم المستقر و ان كان بحسب اللغة هو الثابت مطلقا لكن المطلق منصرف الى الفرد الكامل و هو الوضعي اي الثابت الراسخ في المعنى الموضوع له من حيث انه موضوع له و احترز به عن نحو رأيت عينا جارية فان جارية يرفع الابهام عن عينا لكنه غير مستقر بحسب الوضع بل نشأ في الاستعمال باعتبار تعدد الموضوع له و كذا احترز به عن اوصاف المبهمات نحو هذا الرجل فان هذا مثلا اما موضوع لمفهوم كلي بشرط استعماله في جزئياته اولكل جزئي منه و لاابهام في هذا المفهوم الكلي و لا في واحد واحد من جزئياته بل الابهام انما نشأ من تعدد الموضوع له او المستعمل فيه فتوصيفه بالرجل يرفع هذا الابهام لا الابهام الواقع في الموضوع له من حيث انه موضوع له وكذا احترز به عن عطف البيان في مثل قولك ابو حفص عمر فان كلواحد منهما موضوع لشخص معين لا ابهام فيه لكن لما كان عمر اشهر زال بذكره الخفاء الواقع في ابي حفص لعدم الاشتهار لا الابهام الوضعي و قولهم عن ذات اي لا عن وصف واحترز به عن النعت و الحال فانهما يرفعان الابهام المستقر الواقع في الوصف لا في الذات و تحقيقه ان الواضع لما وضع الرطل مثلا لنصف المن فلا شك ان الموضوع له معنى معين متميز عما هو اقل من النصف كالربع او اكثر منه كالمن والمنين و لا ابهام فيه الا من حيث ذاته اي جنسه فانه لا يعلم منه بحسب الوضع انه من جنس العسل او الخل او غيرهما و الا من حيث وصفه فانه لا يعلم منه بحسب الوضع انه بغدادي او مكي فاذا اريد رفع الابهام الوصفي الثابت فيه بحسب الوضع اتبع بحال او صفة فيقال عندي رطل بغداديا او بغدادي و اذا اريد رفع ابهامه الذاتي قيل زيتا فزيتا يرفع الابهام المستقر عن الذات بخلاف النعت و الحال فانهما يرفعان الابهام عن الوصف قيل هذا الفرق واضح لاخفاء فيه الا من حيث حمل الذات على الجنس و لو اريد بالذات مايقابل المفهوم من الافراد لصح و كان اوضح فيقال في رطل زيتا ان فرد الرطل مبهم لايعلم انه من اي جنس فلما قيل زيتا بين ذاته بانه من جنس الزيت و بعد يشكل بخروج تمييز صفة نحو لله دره فارسا فانه يرفع الابهام عن الصفة فان الغرض من وضع المشتق المعنى الا ان يقال التمييز اخرج الاسم عن وضعه

الذي لغرض المعنى و جملة لبيان الجلس وقولهم مذكورة او مقدرة صفتان للذات اشارة الى تقسيم التمييز فالمذكورة نحو رطل زيتا و المقدرة نحو طاب زيد نفسا فانه في قوة قولنا طاب شيئ منسوب الى زيد ونفسا يرفع الابهام عن ذالك الشيئ المقدر فيه هكذا يستفاد من شروح الكافية و حواشيه •

فصل السين المهملة * المجوس بالفتح وتخفيف الجيم فرقة من الكفرة يعبدون الشمس والقمر ونارهيه گبر وهو جمع المجوسي كذا في كنز اللغات • و في الانسان الكامل هوفرقة تعبدون النار • و في شرح المواقف هو فرقة من الثنوية يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن و قد سبق ايضا في فصل الواو من باب الثاء المثلثة • و في جامع الرموز في فصل نكاح القن المجوس معرب ميخ گوش (ميرگوشن) صغير الاذنين وضع دينا و دعا اليه كما في القاموس لكن في الملل والنحل انهم طائفة كان لهم كتاب فبدلوه في الاصل رجل فاصبحوا وقد اسري بذلك الكتاب الى السماء فهم ليسوا من اهل الكتاب انتهى • و في شرح المواقف ايضا انهم من اهل الكتاب و قد مر في لفظ الكفر •

الملاسة بالفتح و تخفيف اللام مقابلة للخشونة و قد سبق في فصل النون من باب الخاء المعجمة و الاملس نعت منه •

المملس بتشديد اللام المكسورة عند الاطباء دواء ينبسط على سطح عضو خشن فيستر خشونته و يجعله كانه املس كذا في الموجز •

المماسة بتشديد السين هي ملاقاة الشيئين لا بالتمام بل بالاطراف كان يلاقي طرف جسم بطرف جسم اخر و قيد لا بالتمام ليخرج المداخلة فانها ملاقاة الشيئ بالشيئ بالتمام بان يكون الشيئان بحيث اذا فرض جزء من احدهما انفرض بازاءه جزء من الآخر وبالعكس فيتطابقان بالكلية كذا في شرح المواقف في بحث المكان و هكذا في شرح حكمة العين حيث قال المتماسان ما يختلف ذاتاهما في الوضع و يتحد طرفاهما في الوضع بان تكون الاشارة الى ذات احدهما غير الاشارة الى ذات الآخر وتكون الاشارة الى طرف احدهما عين الاشارة الى طرف الآخر و من ههنا قيل الخط المماس للدائرة هو الذي يلقاها و لا يقطعها و الدوائر المتماسة هي التي تتلاقى و تتقاطع كما في تحرير اقليدس •

فصل الصاد المهملة * ذو مصة قد سبق ذكره في لفظ السبعية في فصل العين من باب السين المهملتين •

المغص بالفتح وسكون الغين المعجمة والعامة يحركون الغين بالفتح و هو وجع البطن والتواء الامعاء من غير احتباس الفضلة البرازية فان ذلك يخص باسم القولنج كذا قال الايلاقي و قال السديدي هو وجع يكون في الامعاء العليا لا يبلغ الى حد القولنج كذا في بحر الجواهر • و في الاقسرائي هو وجع الامعاء و القولنج وجع معوي بعسر معه خروج ما يخرج بالطبع فالقولنج عليه هذا اخص مطلقا من المغص و فرق

السمرقندي بينهما بوجه اخر وهوان المغص وجع اكال لذاع و وجع القولنج يقل و اكثر عروض القولنج في معاء قولون و القولنج ماخوذ من اسم ذلك المعاء لهذه صار اعم من وجه اصطلاحا لان الوجع الكائن في غيره من الامعاء ايضا يسمى قولنجا و ان كان الكائن في المعاء الدقاق مخصوصا باسم ايلاوس و هو مرض ردي مهلك •

فصل الضاد المعجمة • ابنت المخاض بالفتح و تخفيف الخاء المعجمة لغة ما اتى عليه حولان من الابل و شريعة حول واحد كما في شرح الطحاوي لكن في جامع الاصول انها ناقة تم لها سنة الى تمام سنتين لان امها ذات مخاض اي حمل • وفي المغرب المخاض وجع الولادة هكذا في جامع الرموز •

المرض بفتح الميم و الراء خلاف الصحة و قد سبق في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين •

المريض مرض الموت عند الفقهاء هو من كان غالب حاله الهلاك رجلا كان او امرأة كمريض عجز عن اقامة مصالحه خارج البيت اي عن الذهاب الى حوائجه خارج البيت و هو الصحيح كما في المحيط و مثل من بارز رجلا في المحاربة اي خرج من صف القتال لاجل القتال او قدم ليقتل لقصاص او رجم او قدمه ظالم ليقتله او اخذه السبع بغتة او انكسر السفينة و بقي على لوح هكذا ذكر البعض وهو مختار قاضيخان و كثير المشايخ وقال صاحب الكافي هو الصحيح وقال مشايخ بلخ اذا قدر على القيام لمصالحه و حوائجه سواء كان في البيت او خارجه فهو بمنزلة الصحيح و هو اختيار صاحب الهداية • و في الخزانة هو الذي يصير صاحب فراش و يعجز عن القيام بمصالحه الخارجة و يزداد كل يوم مرضه • وفي الظهيرية و قد تكلف بعض المتاخرين وقال ان كان بحيث يخطو بخطوات من غير ان يستعين باحد فهو في حكم الصحيح وهذا ضعيف لان المريض جدا لا يعجز عن هذا القدر اذا تكلف • وعن الحسن بن زياد عن ابيحنيفة رحمه الله هو الذي لا يقوم الا بشدة وتعذر في خلوته جالسا • و في فتاوى قاضيخان ان المقعد و المفلوج ان لم يكن قديما فهو بمنزلة المريض و ان كان قديما فهو بمنزلة الصحيح وقال محمد بن سلمة ان كان يرجى برؤه بالتداوي فهو صحيح و ان كان لا يرجى فهو مريض وقال ابو جعفر الهندواني ان ازداد كل يوم فهو مريض وان ازداد مرة و انتقص اخرى فان مات بعد ذلك بسنة فهو صحيح و ان مات قبل سنة فهو مريض • و روى ابو نصر العراقي عن اصحابنا الحنفية انه ان كان يصلي قاعدا فهو صحيح و ان كان يصلي مضطجعا فهو مريض • و قيل في الخزانة و المرأة اذا اخذها الوجع الذي يكون اخر انفصال الولد كالمريضة اما اذا اخذها ثم سكن فغير معتبر هكذا في البرجندي و جامع الرموز • التقسيم • قال الاطباء المرض اما مفرد او مركب لانه اما ان يكون تحققه باجتماع امراض حتى يحصل من المجموع هيئة واحدة ويكون مرضا واحدا و لا يصدق على شيء من اجزائه انه ذلك المرض او لا يكون كذلك و الاول هو المرض المركب و الثاني المرض المفرد و معنى الاتحاد ان تلك الانواع تكون موجودة و يلزم من مجموعها حالة اخرى يقال انها مرض واحد كالورم لما فيه من سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال فلو اجتمعت امراض كثيرة و لم يحصل للمجموع حالة زائدة يقال انها مرض

واحد كالحمى مع الاستسقاء و السعال مثلا لم يكن ذلك مركبا بل امراض مجتمعة و كل مرض مفرد فلا يخلو اما ان يكون بحيث يمكن عروضه لكل واحد من الاعضاء او لا يكون كذلك و الاول يسمى تفرق الاتصال و المرض المشترك و انحلال الفرد و العرض العام و المرض العام ايضا فانه يكون في الاعضاء المفردة ككسر العظام و المركبة كقطع الاصبع و الثاني اما ان يكون عروضه اولا للاعضاء المتشابهة اي المفردة و هو مرض سوء المزاج او للاعضاء الآلية اي المركبة و هو مرض سوء التركيب و يسمى مرض التركيب و مرض الاعضاء الآلية ايضا و انما قلنا اولا في تفسير سوء المزاج لان سوء المزاج يمكن ان يعرض للاعضاء المركبة بعد عروضه للمفردة و المراد بسوء المزاج ان يحصل فيه كيفية خارجة عن الاعتدال و لذا لا يمكن عروضه اولا للعضو المركب اذ يستحيل ان يكون مزاج الجملة خارجا عن الاعتدال و اقسامه هي اقسام المزاج الخارج عن الاعتدال و كلواحد من تلك الاقسام اما ساذج او مادي و المراد بالساذج الكيفية الحادثة لا عن خلط متكيف بها موجب لحدوثها في البدن كحرارة من اصابة الشمس من غير ان يتسخن خلط منه و بالمادي ما ليس كذلك و يقال للامراض المادية الامراض الكلية كالحمى الحادثة من سخونة خلط ثم المادي اما ان تكون المادة فيه ملتصقة بسطح العضو او تكون غامضة فيه و الاول الملاصق و الثاني المداخل و المداخل اما ان يفرق الاتصال و هو المورم اولا و هو غير المورم و اما مرض التركيب فينقسم الى اربعة اجناس استقراء الاول مرض الخلقة و هو اربعة اقسام لان كل عضو فان شكله و مجاريه واوعيته و سطحه اذا كان على ما هو واجب كان صحيح الخلقة و اذا لم يكن فهو اما مرض الشكل بان يتغير شكل العضو عن المجرى الطبعي فيحدث افة في الافعال مثل اعوجاج المستقيم كعظم الساق و استقامة المعوج كعظم الصدر و اما مرض المجارى و الاوعية و يسمى امراض الاوعية وامراض التجاويف ايضا و ذلك بان تتسع او تضيق فوق ما ينبغي او تنسد كاتساع الثقبة العنبية وضيق النفس و انسداد المجرى الآتي من الكبد الى الامعاء و اما مرض الصفائح اى سطوح الاعضاء بان يتغير سطح العضو مما ينبغي بان يخشن ما يجب ان يملس كقصبة الرية او يملس ما يجب ان يخشن كالمعدة الثاني اي الثاني مرض المقدار و هو قسمان لانه اما ان يعظم مقدار العضو اكثر مما ينبغي كداء الفيل او يصغر اكثر مما ينبغي كضمور اللسان و كلواحد منهما اما عام كالسمن المفرط لعمومه جميع البدن او خاص كما مر من داء الفيل و ضمور اللسان الثالث مرض العدد و هو اربعة انواع لانه اما ان يزيد العضو عددا على ما ينبغي زيادة اما طبيعية بان يكون من جنس ما هو موجود في البدن كالاصبع الزائدة او غير طبيعية بان لا يكون من جنس ما هو موجود في البدن و يكون زائدا كالثؤلول و اما ان ينقص نقصانا طبيعيا كولد ليس له اصبع او نقصانا عارضيا اي ليس خلقيا كمن قطعت اصبعه اوبده و بالجملة فمرض العدد اما طبيعي او غير طبيعي و كل منهما اما بالزيادة او بالنقصان و المراد بالطبيعي من الزيادة ما يكون من جنس ما يوجد في البدن و بغير الطبيعي منها ما لا يكون منه و بالطبيعي من النقصان ما يكون

خلقيا و بغير الطبيعي منه ما يكون حادثا و قال القرشي الطبيعي اما ان يكون كليا او جزئيا و المراد بالكلي ما يكون الزائد او الناقص عضوا كاملا كالاصبع و اليد و بالجزئي ما يكون ذلك جزء عضو كالانملة الرابع مرض الوضع و الوضع يقتضي الموضع و المشارك فان للعضو بالنسبة الى مكانه هيئة تسمى بالموضع و بالنسبة الى غيره من الاعضاء بحسب قربه و بعده عنه هيئة اخرى تسمى بالمشارك فمرض الوضع يشتمل القسمين فهو الفساد الحاصل في العضو لخلل في موضعه او مشاركه و يسمى هذا القسم الاخير بمرض المشاركة كما يسمى القسم الاول بمرض الموضع ثم مرض الموضع اربعة اقسام الاول زوال العضو عن موضعه بخلع او بخروج تام الثاني زواله عن موضعه بغير خلع و هو ان لا يخرج عن موضعه بل يزعج و يسمى زوالا دونيا الثالث حركته في موضعه و الواجب سكونه فيه كما في المرتعش الرابع سكونه في موضعه و الواجب حركته كتحجر المفاصل * و مرض المشاركة قسمان الاول ان يمنع او يعسر حركة العضو الى جاره و الثاني ان يمنع او يعسر حركته عن جاره هكذا يستفاد من شرح القانونچة و بحر الجواهر * و ايضا ينقسم المرض الى شركي و اصلي فانه ان كان حصول المرض في عضو تابعا لحصوله في عضو آخر يسمى مرضا شركيا و الا يسمى مرضا اصليا فعلى هذا لا يشترط في الاصلي ايجابه مرضا في عضو آخر لكن الغالب في عرف الاطباء ان المرض الاصلي ما اوجب مرضا في عضو آخر * و ايضا ينقسم الى حاد و مزمن فالمزمن هو الذي يمتد اربعين يوما او اكثر و لانهاية له لامكان ان يمتد طول العمر و الحاد ثلثة اقسام حاد في الغاية القصوى و هو الذي لا يتجاوز بحرانه الرابع اي ينقضي في الرابع او فيما دونه و حاد دون الغاية و هو الذي بحرانه السابع و حاد بقول مطلق و هو الذي ينتهي اما في الرابع عشر او السابع عشر او العشرين و ما تأخر عن العشرين الى الاربعين يقال له حاد المزمن و يسمى حادا منتقلا ايضا لانتقاله من مراتب الامراض الحادة الى المزمنة هكذا يستفاد من شرح القانونچة و بحر الجواهر * و في موضع من بحر الجواهر ان الحاد بقول مطلق ما من شانه الانقضاء في اربعة عشر و القليل الحدة ما ينقضي فيما بعد ذلك الى سبعة و عشرين يوما و حاد المزمنات ما ينقضي فيما بعد ذلك الى اربعين يوما و في الانسرائي في مبحث البحران اذا لم يتبين امر المرض الى الرابع و العشرين من مرضه يقال له مزمن اصطلاحا ثم اذا تبين الى الاربعين يشبه الحاد و يطلق عليها الحاد مجازا و اذا جاوز الاربعين يقال له مزمن و لا يقال له حاد اصلا انتهى *

المرض العام هو تفرق الاتصال كما مر *

المرض الخاص في امراض العين على ما هو مصطلح عليه ماله اسم خاص و علامة خاصة و علاج خاص كالسرطان فانه اذا عرض للعين لزمته اعراض لا تلزمه متى عرض لسائر الاعضاء مثل الوجع و امتداد العروق و على المعنى اللغوي ما اختص بعضو لا يشاركه فيه غيره كالزرقة و الماء بالمقلة و الشركي ما يكون مشتركا بينه و بين غيره كالورم

المرض المهياج هو الذي مواده شديد التحرك من عضو الى آخر *

المرض الكاهني هو الصرع سمي به لان الكهنة كانوا يعالجونه بالكهانة

المرض المؤمن هو الذي فيه امان من امراض أخر •

المرض المسلم هو الذي لا مانع فيه لتدبير الصواب و من الامراض ما يمنع ذلك مثل ان يكون صداع و نزلة فتعارض النزلة الصداع في واجب من التدبير •

المرض المتعدي هو الذي يتعدى من شخص الى آخر بالمجاورة كالجذام •

المرض المتوارث هو الذي يتوارث من الابوين الى الاولاد كالبرص و الجذام

المرض الفصلي هو ما يختص حدوثه بفصل من الفصول •

المرض الجزئي هو الذي يسهل علاجه و المرض الكلي بخلافه

المرض البحراني هو الحادث بسبب الانتقال في البحران •

المرض القصري هو الذي يقصرفيها المواد و تحتبس تحت المسام بسبب البرد

المرض الطاري على نوعين عام و هو الذي لا يختص بقبيلة و بناحية و يسمى وبائيا و خاص و هو ما يختص باحدهما و يسمى وافدا و هو الذي يفد اسبابه على افق ما فيعم اهله بمرض ما هذا كله من بحر الجواهر •

المرض المتغير هو الذي يحدث قليلا قليلا و يزول قليلا قليلا كذا في القصرائي •

فصل العين المهملة * **المتاع** بالفتح و تخفيف المثناة الفوقانية لغة كل ما ينفع به من عروض الدنيا قليلها و كثيرها كذا ذكر ابن الاثيرفيكون ما سوى الحجرين متاعا وعرفا كل ما يلبسه الناس و يبسطه كما في العمادي هكذا في جامع الرموز في كتاب الزكوٰة •

التمتع لغة الجمع بين الحج و العمرة باحرامين كذا في جامع الرموز • و في البرجندي التمتع ماخوذ من المتاع اى النفع الحاضر • و في الشريعة هو الرفق باداء الحج و العمرة مع تقديم العمرة في اشهر الحج في سفرواحد من غيران يلم بينهما باهله الماما صحيحا و ذلك بان يرجع الى اهله حلالا عند الشيخين و عند محمد ليس من ضرورة صحة الالمام كونه حلالا انتهى •

المتعة بالضم اسم من التمتع و قيل ماخوذ من المتاع و المراد بها في قول الفقهاء ان تزوج رجل ولم يسم للمرأة مهرا يجب عليه المتعة و هى الدرع و الخمار و الملحفة يعني چادر و لا تزاد على نصف مهر مثلها و لا تنقص من خمسة دراهم و يعتبر حالها في اليسار و الاعسار فان كانت من السفلة فمن الكرباس و من الوسطى فمن القز و من مرتفعة الحال فمن الابريسم و قيل يعتبر حاله و هو اصح كما في المضمرات و افضل المتعة خادم كذا في جامع الرموز و غيره و نكاح المتعة يجيئ في لفظ النكاح في فصل الحاء المهملة من باب النون

المعية اقسامها على قياس اقسام التقدم و التاخر وقد سبقت في فصل الميم من باب القاف •

المنع بالفتح يطلق على الطرد كما سبق في فصل الدال من باب الطاء المهملتين و على المناقضة و يسمى نقضا تفصيليا و هو عبارة عن منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل سواء كان المنع بدون السند و يسمى منعا مجردا او مع السند و ينبغي ان يذكر المنع على وجه الانكار و طلب الدليل لا على وجه الدعوى و اقامة الحجة و على ما يعم المنع التفصيلي في العضدي و حواشيه المراد بالمنع في قولهم مرجع جميع الاعتراضات الى المنع و المعارضة ما يعم ذلك كله اى المنع تفصيلا و اجمالا •

المنعي ، عند النحاة اسم لغير المنصرف •

مانعة الجمع و مانعة الخلو فمانعة الجمع تطلق عند المنطقيين على ثلثة معان الاول قضية شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي في الصدق فقط اى بعدم التنافي فى الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب و بهذا المعنى يقال المنفصلة ثلثة اقسام حقيقية و مانعة الجمع و مانعة الخلو الثاني شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي فى الصدق فقط اى لم يحكم البتة في جانب الكذب بشيء من التنافي و عدمه الثالث شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي فى الصدق مطلقا اى سواء حكم في جانب الكذب بالتنافي او عدمه او لم يحكم بشيء من التنافي و عدمه فهى بالمعنى الاول مشروطة بالحكم بعدم التنافي فى الكذب و بالمعنى الثانى مجردة عن ذلك لكنها مشروطة بعدم الحكم بالتنافي فى الكذب و عدمه و بالمعنى الثالث مجردة عن هذين الامرين فالمعنى الاول اخص من الثاني و الثاني من الثالث • و مانعة الخلو ايضا تطلق عندهم على ثلثة معان الاول شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي فى الكذب فقط اى بعدم التنافي فى الصدق فتقابل الحقيقية و مانعة الجمع الثاني شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي فى الكذب فقط اى لم يحكم في جانب الصدق بشيء من التنافي و عدمه الثالث شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي فى الكذب مطلقا اى سواء حكم فيها في جانب الصدق بالتنافي او بعدمه او لم يحكم بشيء منهما فالمعنى الاول اخص من الثاني و الثاني من الثالث على قياس مانعة الجمع فكل من مانعة الجمع و مانعة الخلو بالمعنيين الاخيرين اعم من الحقيقية باعتبار المواد و بالمعنى الثالث خاصة اعم منها باعتبار المفهوم ايضا هكذا يستفاد من تحقيق المولوى عبد الحكيم في حاشية القطبي و في تكملة الحاشية الجلالية ان المعنى الثاني لمانعة الجمع هو ما حكم فيها بالتنافي فى الصدق فقط اي لم يحكم فيها بالتنافي فى الكذب سواء حكم بعدم التنافي فيه او لم يحكم بشيء منهما و لمانعة الخلو ما حكم فيها بالتنافي فى الكذب فقط اى لم يحكم بالتنافي فى الصدق سواء حكم بعدم التنافي فيه او لم يحكم بشيء منهما و ذكر الخليل في حاشية القطبي اعلم ان كلمة فقط في تعريف مانعة الجمع تحتمل ثلثة معان الاول ان لا يكون فى الجانب الآخر حكم اصلا اي لا بالتنافي و لا بعدم التنافي والثاني ان لا يكون في الجانب الآخر حكم بالتنافي سواء حكم بعدم التنافي اولا و الثالث ان يكون

في الجانب الآخر حكم بعدم التنافي و قس عليه مانعة الخلو انتهى * فعلى هذا قولهم ما حكم فيها بالتنافي في الصدق مطلقا معنى رابع لمانعة الجمع و قولهم ما حكم فيها بالتنافي في الكذب مطلقا معنى رابع لمانعة الخلو *

الممانعة هي قد تطلق على النقض التفصيلي قال في نور الانوار شرح المنار الممانعة عدم قبول السائل مقدمات دليل المستدل كلها او بعضها على التعيين و التفصيل و هي اربعة استقراء لانها اما في نفس الوصف المدعى عليه او في صلاح ذلك الحكم مع وجوده اي يقول لانسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا او في نفس الحكم او في نسبة الحكم اليه انتهى وقد تطلق على ما يعم النقض الاجمالي و التفصيلي على ما يدل عليه كلام التلويح حيث قال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر و القصد في الدليل او في المدلول و الاول اما ان يكون يمنع شيئ من مقدمات الدليل و هو الممانعة و الممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه و يسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها و هو النقض و اليه يشير كلام معدن الغرائب حيث قال الممانعة منع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل من غير دليل الى آخره هكذا في شرح الحسامي *

الامتناع هو عدم الوجوب و عدم الامكان و الممتنع ما ليس بواجب و لا ممكن و يجيئ مستوفى في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو *

الممتنع نزد نحويان غير منصرف را گويند و نزد بلغا انست كه ربط چند مصراع طاق چنان كند كه بجهت اتمام ان مصراع ديگر نبشتن ممكن نبود مثاله * شعر * دست و دل معشوقه دست ودل من * اب و گل محبوبه اب و گل من * اين همت مرا تنگ مر او راست فراخ * ابدالدهر چهارم مصراع گفتن ممكن نيست نه ازروى تنگي قافيه ودشواري بلكه از جهت ارتباط نظم كذا في جامع الصنائع *

فصل القاف * المحق بالحاء المهملة نزد صوفيه فناى وجود عبد است در ذات حق و يجيئ في لفظ المحو في فصل الواو *

المحاق بضم الميم ماخوذ من محقه الحر اي احرقه و اما العرب فتسمي ثلث ليال من اخر الشهر محاقا لما انه لا يرى في تلك الليالي قدر يعتد به من القمر و مصطلح اهل الهيئة انه هو خلو ما يواجهنا من القمر من النور الواقع عليه من الشمس سواء كان لحيلولة الارض بينهما كما في الخسوف او لم يكن فيشتمل حالة القمر عند الكسوف وهذا هو المشهور و ظاهر كلام التحفة ان المحاق لا يطلق على حالة القمر في وقت الكسوف هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة *

فصل الكاف * الملك بالكسر وسكون اللام عند الحكماء هو هيئة تعرض للشيئ بسبب ما يحيط به و ينتقل بانتقاله و يسمى بالجدة بكسر الجيم و تخفيف الدال و بالقنية ايضا كما في بحر الجواهر

و بالقيد الاخير خرج المكان اى الاين المتعلق بالمكان فانه و ان كان هيئة عرضية للشيء بسبب المكان المحيط به ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن و ما يحيط به اعم من ان يكون طبيعيا كالاهاب للهرة مثلا او لا يكون طبيعيا كالقميص للانسان و من ان يكون محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او بالبعض كالخاتم للاصبع وفي المباحث المشرقية ان الملك عبارة عن نسبة الجسم الى حاصره او لبعضه و ينتقل بانتقاله فجعل الملك نفس النسبة والحق انه تسامح و المراد انه امر نسبي حاصل للجسم بسبب حاصر لان نسبة المحصورية و الحاصرية مستويتان فجعل احدهما مقولة دون الاخرى تحكم و الوجدان ايضا شاهد بان التعمم مثلا حالة بسبب الاحاطة المخصوصة لا نفس احاطة العمامة كذا في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم *

الملك بفتحتين مقلوب مالك صفة مشبهة من الالوكة بمعنى الرسالة فاصل ملك ملأك حذفت الهمزة بعد نقل حركتها الى ما قبلها طلبا للخفة لكثرة استعماله و الملائكة جمع ملأك على الاصل كالشمائل جمع شمال و التاء للتانيث اى لتاكيد تانيث الجماعة هكذا في البيضاوي و حواشيه في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة وفي التفسير الكبير هناك اختلف العقلاء في ماهية الملائكة و حقيقتهم و طريق ضبط المذهب ان يقال الملائكة لابد ان تكون ذوات موجودة قائمة بانفسها ثم ان تلك الذوات اما ان تكون متحيزة اولا اما الاول و هو ان الملائكة ذوات متحيزة فههنا اقوال القول الاول انها اجسام هوائية لطيفة تقدر على التشكل باشكال مختلفة مسكنها السموات و هذا قول اكثر المسلمين و في شرح المقاصد الملائكة اجسام نورانية خيرة و الجن اجسام لطيفة هوائية منقسمة الى الخيرة و الشريرة و الشياطين اجسام نارية شريرة وقيل تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر الا ان الغالب في كل واحد ما ذكر و لكون النار و الهواء في غاية اللطافة كانت الملائكة و الجن و الشياطين بحيث يدخلون المنافذ و المضايق حتى جوف الانسان و لايرون بحس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات الاخر التى تغلب عليها الارضية و المائية جلابيب و غواشي فيرون في ابدان كابدان الناس و غيره من الحيوانات انتهى ثم قال في التفسير الكبير و القول الثاني قول طائفة من عبدة الاوثان و هو ان الملائكة في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد و الانحاس فانها بزعمهم احياء ناطقة و ان المسعدات منها ملائكة الرحمة و المنحسات منها هي ملائكة العذاب و القول الثالث قول معظم المجوس و الثنوية و هو ان هذا العالم مركب من اصلين الذين هما النور و الظلمة و هما في الحقيقة جوهران شفافان حساسان مختاران قادران متضادا النفس و الصورة مختلفا الفعل و التدبير فجوهر النور فاضل خير تقي طيب الريح كريم النفس يسر و لايضر و ينفع و لايمنع و يحيي و لايبلي و جوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر النور لم يزل لولد الاولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم و الضوء من المضيء و جوهر الظلمة لم يزل لولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح و اما الثاني و هو ان الملائكة

ذوات قائمة بانفسها وليست بمتحيزة ولا اجسام فيها قولان الاول قول طوائف من النصارى و هو ان الملائكة في الحقيقة هي الانفس الناطقة بذواتها المفارقة لابدانها على نعت الصفاء و الخيرية و ذلك ان هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة و ان كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين و القول الثاني قول الفلاسفة و هي انها جواهر قائمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة فانها بالماهية مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية و انها اكمل قوة منها و اكثر علما منها و انها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه الجواهر على قسمين منها ماهي بالنسبة الى اجرام الافلاك و الكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا و منها ماهي اعلى شانا من تدبير اجرام الافلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله و محبته و مشتغلة بطاعته و هذا القسم هم الملائكة المقربون و نسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة اولئك المدبرين الى نفوسنا الناطقة فهذان القسمان من الملائكة قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما و منهم من اثبت انواعا أُخر من الملائكة وهى الملائكة الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم ثم ان مدبرات هذا العالم ان كانت خيرات فهم الملائكة و ان كانت شريرة فهم الشياطين انتهى كلامه و في العيني شرح صحيح البخاري قالت الفلاسفة الملائكة جواهر مجردة فمنهم من هو مستغرق في معرفة الله فمنهم الملائكة المقربون و منهم مدبرات العالم اذا كانت خيرات فمنهم الملائكة الارضية و انكانت شريرة فهم الشياطين انتهى كلامه و في تهذيب الكلام ان الحكماء ذهبوا الى ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية انتهى و يسمى الملائكة بالارواح ايضا و قد سبق في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء وفي لفظ الجن في فصل النون من باب الجيم و اعلم ان اصناف الملائكة كثيرة منها حملة العرش و منها الحافون حول العرش و منها اكابر الملائكة فمنهم جبرئيل و ميكائيل و اسرافيل و عزرائيل ومنها ملائكة الجنة ومنها ملائكة النار واسماء جملتهم الزبانية و رئيسهم مالك ومنها كتبة الاعمال و منها الموكلون ابني آدم و هو في قوله تعالى و ان عليكم لحافظين كراما كاتبين الآية و منها الملائكة الموكلون باحوال هذا العالم و هم المرادون بقوله تعالى و الصافات صفا و بقوله تعالى و الذاريات ذروا الى قوله تعالى فالمقسمات امرا و بقوله تعالى و النازعات غرقا و عن ابن عباس قال ان لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الشجرة فاذا اصاب باحدكم عجزة بارض فلاة فتنادوا اعينوا عباد الله رحمكم الله كذا في التفسير الكبير و منهم الكروبيون و الروحانيون و خزنة الكرسي و السفرة و البررة و در انواع الوسط ميگويد ملائكه دو فريقند يكي علوي ديگري سفلي پس انچه علوي است انرا موكل گويند و انچه سفلي ست انرا اعوان و ارواح و روحاني گويند •

الملكة تطلق على كيفية راسخة في المحل اى متعسر الزوال او متعذره و يقابلها الحالة و قد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهملة و تطلق على مقابل العدم ايضا و قد سبق في لفظ التقابل في فصل اللام من باب القاف

الملكوت بفتحتين صيغة المبالغة بمعنى الملك و الملك هو التصرف الصحيح بالاستعلاء و هى في اصطلاح الصوفية تطلق على الصفات مطلقا و قد تختص بالاطلاق على الصفات الالٰهية اما اطلاقه على الصفات فلان الله تعالى له في كل شيئ ملكوت لتصرفه بالصفات في كل ميت وحي و الصفات وسائط التصرف و روابط التاليف بين الاسماء و الافعال كاللطف و القهر المتوسطين بين اللطيف والملطوف و القهار و المقهور و تسمى تلك الصفات لهذه الجهة ملكوتا و بين كل مربوب وربه نسبة مخصوصة هى ملكوته الذي بيد الملك الجبار يتصرف فيه بتوسطه و اما تخصيصه بالاطلاق على الصفات الالٰهية فلان الملكوت و ان كان ثابتا فى القوى الروحانية و النفسانية و الطبيعية اللواتي هن روابط التصرف فى الكون لكنه لما كان احق بالصفات الازلية و انها الملكوت الاعلى وما سواه فهو الملكوت الادنى خص اي الملكوت بالصفات الالٰهية اعلم انه مما يوهب في هذا العالم الدنياوي للواصلين اليه التصرف في الملكوت الادنى بنزع الخواص من الاجسام و ايتائها خواص اخرو هو اصل خوارق العادات و المعجزات و ارباب هذا التصرف على درجات فمنهم من وهب له التصرف في ملكوت العناصر فقط كتصرف ابراهيم عليه السلام في ملكوت النار بالتبريد و تصرف موسى عليه السلام في ملكوت الماء والارض بالشق و التفجير وتصرف سليمان عليه السلام في ملكوت الهواء بالتسخير ومنهم من وهب له التصرف في ملكوت السماء ايضا كتصرف نبينا عليه السلام في ملكوت القمر بالشق ومنهم من يطول لهم بسط الازمنة و الامكنة فيظهر منهم في لمحة تصرفات و اثار لم تحصل لغيرهم الا في مدة طويلة و بالجملة فالملكوت هو الصفات مطلقا و تخصيصه بالاطلاق على الصفات الالٰهية من قبيل اطلاق المطلق على الفرد الكامل هٰكذا يستفاد من شرح القصيدة الفارضية في ذكر العوالم و قدسبق ايضا في لفظ العالم و قد يطلق الملكوت على عالم المثال ايضا و هو الاشياء الكونية المركبة اللطيفة الغير القابلة للتجزي و التبعيض والخرق و الالتيام و هى حاوية للنفوس السماوية و البشرية كما فى التحفة المرسلة و شرح المثنوي و در كشف اللغات ميگويد ملكوت دراصطلاح صوفيه عالم ارواح و عالم غيب وعالم معنى را گويند انتهى كلامه و در لفظ لاهوت بيان نموده ونيز مرتبهٔ صفات را جبروت خوانند و مرتبهٔ اسماء را ملكوت نامند و در لطائف اللغات ميگويد ملك بالضم درلغت ماسوى الله از ممكنات موجوده و معدومه و مقدوره و در اصطلاح صوفيه از عالم شهادت عبارت است چنانچه ملكوت از عالم غيب و جبروت از عالم انوار و لاهوت ذات حق كذا في شرح الاصطلاحات الصوفية و عالم الملك عالم الاجسام و الاعراض و يسمى بعالم الشهادة و فى الانسان الكامل فى الباب التاسع والثلثين كل شيئ من اشياء الوجود ينقسم بين ثلثة اقسام قسم ظاهر و يسمى بالملك و قسم باطن و يسمى بالملكوت و القسم الثالث هوالمنزه عن القسم الملكي و الملكوتي فهو قسم الجبروتي الالٰهى المعبرعنه بالثلث الاخير بلسان الاشارة كما وقع في قوله عليه الصلٰوة و السلام ان الله ينزل فى الثلث الاخير من كل ليلة الى سماء الدنيا فيقول هل هل الحديث و معناه مفصل مذكورفيه ●

فصل اللام • **المثل** بفتح الميم و الثاء المثلثة في الاصل بمعنى النظير ثم نقل منه الى القول السائر اى الفاشي الممثل بمضربه بمورده و المراد بالمورد الحالة الاصلية التى ورد فيها الكلام و بالمضرب الحالة المشبهة بها التى اريد بالكلام و هو من امجاز المركب بل لفشو استعمال امجاز المركب بكونه على سبيل الاستعارة سمي بالمثل ثم انه لا تغير الفاظ الامثال تذكيرا و تانيثا و افرادا و تثنية و جمعا بل انما ينظر الى مورد المثل مثلا اذا طلب رجل شيا ضيعه قبل ذلك تقول له ضيعت اللبن بالصيف بكسر تاء الخطاب لان المثل قد ورد في امرأة و ذلك لان الاستعارة يجب ان يكون لفظ المشبه به المستعمل في المشبه فلو تطرق تغير الى الامثال لما كان لفظ المشبه به بعينه فلايكون استعارة فلايكون مثلا و تحقيق ذلك ان المستعار يجب ان يكون اللفظ الذى هو حق المشبه به اخذ منه عارية للمشبه فلو وقع فيه تغيير لما كان هو اللفظ الذى يختص المشبه به فلايكون اخذ منه عارية وينبغي ان لايلتبس عليك الفرق بين المثل و الاشارة الى المثل كما في ضيعت على صيغة المتكلم فانه ماخوذ من المثل و اشارة اليه فلا ينتقض به الحكم بعدم تغير الامثال و للامثال تاثير عجيب في الاذان و تقرير غريب لمعانيها في الاذهان ولكون المثل مما فيه غرابة استعير لفظه للحال او الصفة او القصة اذا كان لها شان عجيب و نوع غرابة كقوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا اي حالهم العجيب الشان و كقوله و له المثل الاعلى اى الصفة العجيبة وكقوله مثل الجنة التي وعد المتقون اى فيما قصصنا عليكم من العجائب قصة الجنة العجيبة هذا من المطول و حاشيته لابى القاسم و الاطول • فائدة • في الاتقان امثال القران قسمان ظاهر مصرح به كقوله و مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الآيات ضرب فيها للمنافقين مثلين مثلا بالنار و مثلا بالمطر و كامن قال الماوردي سمعت ابا إسحٰق ابراهيم بن مضارب بن ابراهيم يقول سمعت ابي يقول سألت الحسين بن الفضل فقلت انك تخرج امثال العرب و العجم من القران فهل تجد في كتاب الله خير الامور اوسطها قال نعم في اربعة مواضع قوله لافارض ولا بكر عوان بين ذلك و قوله و الذين اذا انفقوا و لم يسرفوا و لم يقتروا و كان بين ذلك قواما و قوله ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط و قوله و لا تجهر بصلاتك آلآية قلت فهل تجد فيه من جهل شيئا عاداه قال نعم في موضعين بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و اذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم قلت فهل تجد فيه لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين قال هل امنتكم عليه الا كما امنتكم على اخيه من قبل قلت فهل تجد فيه قولهم لا تلد الحية الا الحية قال ولا يلدوا الا فاجرا كفارا • و در مجمع الصنايع گوید ارسال المثل نزد شعرا انست که درهر بیتی شاعر مثلی ارد مثاله • بیت • نکشد اب خصم آتش تو • نکشد تاب مهر مهرهٔ مار • مثال دیگر • بیت • بزرگي بایدت بخشندگی کن • که تا دانه نیفشاني نروید • و ارسال المثلین عبارت است از آوردن دومثل درهر بیتي مثاله • بیت • نصیحت همه عالم چو باد در قفس است • بگوش مردم نادان چو اب در غربال ••

المثال بالكسر يطلق على الجزئي الذي يذكر لايضاح القاعدة و ايصاله الى فهم المستفيد كما يقال

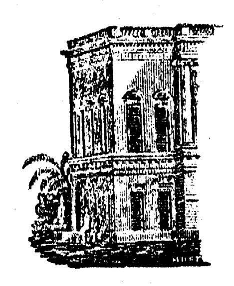
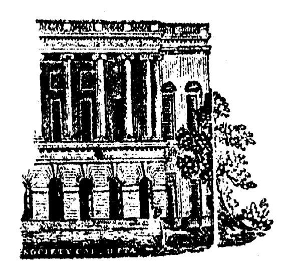
BIBLIOTH A INDICA;

COLLECTION O RIENTAL WORKS

PUBLISHED UND IE SUPERINTENDENCE
THE

ASIATIC SOC TY OF BENGAL.

165.

A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

SCIENCES OF THE MUSALMANS.

PART II.

EDITED BY

MAWLAWIES 'ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR

UNDER THE SUPERVISION OF TAIN W. NASSAU LEES, L. L. D.

FASCICULUS 16TH

PRINTED AT W. N. LEES' PRESS.

1860.

۱۷۳/۱

تفصیل کتابهائیکه برای فروخت در اشیاٹک سوسیٹي کلکته موجود است

کتب عربی

اتقان في علوم القران	کامل ..	شرایع السلام	کامل
اصابه في تمييز الصحابه	۱۳جز ..	فتاوی عالمگیري	جلد ۲ و ۳
اصطلاحات صوفیه	کامل ..	فتوح الشام للازدي	کامل
انیس المشرحین	کامل ..	فتوح الشام للواقدی	۷جز
جوامع العلم الرياضي	کامل ..	فهرست طوسي و نضد الایضاح ..	کامل
حدود النحو و ارشاد القاصد	کامل ..	کشاف اصطلاحات فنون	۱۷جز
رسالهٔ شمشیه	کامل ..	مغازی الرسول صلعم للواقدی ..	کامل

کتب فارسي

تاریخ نادری .... کامل

خرد نامهٔ اسکندری .... ۱ جز

خزانهٔ العلم .... کامل

کتب اردو

تاریخ چین مرتب بدو جلد .. .. کامل

تفصيل كتابهائيكه در مدرسهٔ كلكته براى فروخت موجود است

كتب عربي

تاريخ الخلفا للسيوطي رح .... كامل .... فرائض شريفيه .... كامل

تفسير كشاف مرتب بدو جلد .... كامل .... المني في الكني للسيوطي رح .. كامل

جامع الرموز مرتب بچهار جلد ...... كامل .... ديوان حماسه .... كامل

نوادر قليوبي .. .. كامل

كتب فارسي

اعراس بزرگان .... كامل .... مثنوى خلد برين از مولانا وحشي .. كامل

عقود پنجگانه .... ٥ عقد .... نفحات الانس حضرت جامى رح .. كامل

كتب اردو

اخوان الصفا .... كامل .... غنچهٔ صدق .... كامل

الفاعل كذا و مثاله زيد في ضرب زيد و هو اعم من الشاهد و هو الجزئي الذي يستشهد به في اثبات القاعدة يعني ان المثال جزئي لموضوع القاعدة يصلح لان يذكر لايضاح القاعدة و الشاهد جزئي لموضوع القاعدة يصلح لان يذكر لاثبات القاعدة و الظاهر ان الشاهد كالمثال لا يختص بالكلام العربي فما قال المحقق التفتازاني من وجوب كون الشواهد من التنزيل او من كلام البلغاء ففيه خفاء كذا في الاطول فالعمومية بالنظر الى ذاتيهما فان كلما يصلح شاهدا يصلح مثالا بدون العكس و كذا بالنظر الى الغرض المعتبر في تعريفهما فان كل شيئ يصلح للاثبات يصلح للايضاح بدون العكس و لو لم يعتبر الصلوح للاثبات و الصلوح للايضاح لم يكن الامر كذلك فان العمومية حينئذ و ان تحققت بالنظر الى ذاتيهما لكن بالنظر الى الغرض لا تتحقق بل يكونان بالنظر الى الغرض متباينين تباينا كليا او جزئيا و ذلك لانه لو اشترط في كل منهما ان لا يقصد به الغرض المقصود من الآخر مع ما قصد منه يتحقق التباين الكلي لكن يكون الجزئي الذي يقصد منه الاثبات و الايضاح واسطة و ان لم يشترط كما هو الظاهر يتحقق التباين الجزئي و هو العموم من وجه اعلم ان الشاهد يجب ان يكون نصا فيما يستشهد به و لا يكون محتملا لغيره بخلاف المثال فانه يكفيه كونه محتملا لما اورد لتوضيحه هكذا يستفاد مما ذكر ابو القاسم و الچلپي في حاشية المطول في الخطبة * فائدة * الفرق بين المثال و النظير ان مثال الشيئ لابد ان يكون جزئيا من جزئيات ذلك الشيئ و نظير الشيئ ما يكون مشاركا له اي لذلك الشيئ في الامر المقصود منه و يكونان اي النظير و ذلك الشيئ جزئيين مندرجين تحت شيئ آخر فقوله تعالى لا ريب فيه مثال لتنزيل وجود الشيئ منزلة عدمه اعتمادا على ما يزيله فان المرتابين في كون القرآن كلام الله و كتابه و ان كانوا اكثر من ان يحصى لكن لما كان معهم ما يزيل ريبهم اذا تاملوا فيه جعل الله ريبهم كلا ريب فصح نفي الريب بالكلية حينئذ و نظير لتنزيل الانكار منزلة عدمه يعني قد ينزل الانكار منزلة عدم الانكار تعويلا على ما يزيله كما جعل الريب بناء على ما يزيله كلا ريب فجعل الانكار كلا انكار و قوله تعالى لا ريب فيه جزئيان مندرجان تحت جعل وجود الشيئ كعدمه و بالجملة فنظير الشيئ ما يكون مشابها له في امر و قد يطلق النظير على المثال مسامحة و لكن اذا قوبل بالمثال بان يقال هذا نظير له لامثال له مثلا لا يراد به المثال بل يراد به انه نظير له اي شبيه له هكذا ذكر ابو القاسم و الچلپي في حاشية المطول في باب الاسناد في بحث اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر و في بعض شروح هداية النحو المثال هو الجزئي الذي يذكر لايضاح القاعدة وقيل هو تحقيق الكلي بواحد من جزئياته و الفرق بين المثال و النظير ان النظير طبعي و المثال روحاني و النظير يوجد في آلات الحواس لان ادراكاتها طبيعية و المثال يوجد في العقل و الحواس لان ادراكاتها روحانية انتهى * و المثال عند الصرفيين لفظ تكون فاؤها واوا و يسمى مثالا واويا كوعد او ياء و يسمى مثالا يائيا كيسر و قد يراد به الصيغة يقال امثلة الماضي و امثلة المضارع * و مثال در اصطلاح صوفيه عينيت است و نزديک اهل شرع غيريت و بعضي گويند نه عين است و نه غير و بعضي فرق كرده اند يعنى

در مثل بنوعي مشابهت ثابت ميشود اما در مثال شبه تام بايد زيراچه كثرت حروف دلالت بر كثرت معني دارد و قيل على العكس • و عالم مثال بالا تر از عالم شهادت است و فروتر از عالم ارواح و عالم شهادت ساية عالم مثال است و او ساية عالم ارواح و انچه درين عالم است ان همه در عالم مثال است و انرا عالم نفوس نيز گويند و در خواب چيزيكه ديده ميشود انرا صور عالم مثال گويند كذا في كشف اللغات وقد مر في لفظ الملكوت في فصل الكاف معنى اخر بعالم المثال و نيز در كشف اللغات ميگويد مثال مطلق عالم ارواح را گويند و مثال مقيد عالم خيال را نامند •

المثل بالكسر و السكون عند الحكماء هو المشارك للشيئ في تمام الماهية قالوا التماثل و المماثلة اتحاد الشيئين في النوع اي في تمام الماهية فاذا قيل هما متماثلان او مثلان او مماثلان كان المعنى انهما متفقان في تمام الماهية فكل الذين ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فهما المتخالفان وكذا عند بعض المتكلمين حيث قال في شرح الطوالع حقيقته تعالى لا تماثل غيره اي لا يكون مشاركا لغيره في تمام الماهية و في شرح المواقف الله تعالى منزه عن المثل اي المشارك في تمام الماهية و قال بعضهم كالاشاعرة التماثل هو الاتحاد في جميع الصفات النفسية وهي التي لا تحتاج في توصيف الشيئ بها الى ملاحظة امر زائد عليها كالانسانية والحقيقة و الوجود و الشيئية للانسان و قال مثبتوا الحال الصفات النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها و يجيئ ذكرها في محلها فالمثلان و المتماثلان هما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية و يلزم من تلك المشاركة المشاركة فيما يجب و يمكن و يمتنع و لذلك يقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له و يمكن و يمتنع اي بالنظر الى ذاتيهما فلا يرد ان الصفات منحصرة في الاقسام الثلثة فيلزم منه اشتراك المثلين في جميع الصفات سواء كانت نفسية اولا فيرتفع التعدد عنهما و قد يقال بعبارة اخرى المثلان ما يسد احدهما مسد الآخر في الاحكام الواجبة و الجائزة و الممتنعة اي بالنظر الى ذاتيهما و تلازم التعاريف الثلثة ظاهر بالتامل ثم لما كانت الصفة النفسية ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل ايضا من الصفات النفسية لانه امر ذاتي ليس معللا بامر زائد عليها و اما عند مثبتي الاحوال منا كالقاضي ففيه تردد اذ قال تارة انه زائد على الصفات النفسية ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الاحوال اللازمة التي تنحصر الصفات النفسية فيها و قال تارة اخرى انه غير زائد ويكفي في اتصاف الشيئ بالتماثل تقدير الغير فيكون الشيئ حال انفراده في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه ثم ايد هذا بان صفات الاجناس لا تعلل بالغير اتفاقا فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا و اما تقديرا فلا يضر ثم من الناس من ينفي التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تعدد فضلا عن التماثل و ان اختلفا من وجه فلا تماثل و الجواب منع الشرطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية و قال جمهور المعتزلة المثلان هما المتشاركان في اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان في

الاخص دون الاعم فمحال و ان ارادوا اشتراكهما في الاخص والاعم جميعا فما ذكر سابقا اصرح من هذا و لهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم و ان كان لازما منه لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مدارة على الاشتراك في الاخص فقيد الاخص ليس احترازيا بل لتحقيق المهية ويرد عليهم ان التماثل للمثلين اما واجب الحصول لموصوفه عند حصول الموصوف فلا يعلل على رايهم اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها فلايجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس لاقتضائه كونه معللا بالاخص اولا يكون واجب الحصول فيجوزحينئذ كون السوادين مختلفين تارة و غير مختلفين اخرى و قال النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان في صفة اثبات و ليس احدهما بالثاني قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل و يلزمه تماثل السواد والبياض لاشتراكهما في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث وكذا مماثلة الرب للمربوب اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية اعلم ان المتشاركين في بعض الصفات النفسية او غيرها لهم تردد و خلاف و يرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة معنى و المنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي القلانسي من الاشاعرة لامانع من ذلك في الحوادث معنى و لفظا اذ لم يرد التماثل في غير ماوقع فيه الاشتراك حتى صرح القلانسي بان كل مشتركين في الحدوث متماثلان في الحدوث و عليه يحمل قول النجار فلا مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا اي بحسب المعنى و النزاع في اطلاق المتماثل للحدوث عليه تعالى و مأخذ الاطلاق السمع فللنجار ان يلزم التماثل بين الرب و المربوب معنى و ان منع اطلاق اللفظ عليه و ان يلزم في السواد و البياض معنى و لفظا * فائدة * كل متماثلين فانهما لايجتمعان في محل و اليه ذهب الشيخ الاشعري و منعه المعتزلة و اتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا لاتجتمع الحركتان المتماثلتان في محل و ان شئت التفصيل فارجع الى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم *

المثلي المنسوب الى المثل بالكسر و هو عند الفقهاء ما يوجد له مثل في الاسواق بلا تفاوت بين اجزائه يعتد به كالمكيل و الموزون و العددي المتقارب كالجوز و البيض و الباذنجان و الآجر و اللبن و غير المثلي بخلافه كالحيوانات و العروض و العقار و العددي المتفاوت و يسمى بالقيمي ايضا و بالعين ايضا كما يسمى المثلي بالدين كما وقع في شروح مختصر الوقاية في كتاب الشفعة و الاجارة و الغصب و ليس المراد بالكيلي و الوزني و العددي مايكال او يوزن او يعدد عند البيع بل مايكون مقابلته بالثمن مبنيا على الكيل او الوزن او العدد و لايختلف بالصنعة فانه اذا قيل هذا الشيئ قفيز بدرهم او من بدرهم اوعشرة بدرهم فانما يقال اذا لم يكن فيه تفاوت و اذا لم يكن فيه تفاوت كان مثليا و انما قلنا و لايختلف بالصنعة حتى لو اختلف كالقمقمة والقدر لايكون مثليا ثم ما لا يختلف بالصنعة اما غير مصنوع او مصنوع لا يختلف كالدراهم و الدنانير و الفلوس فكل ذلك مثلي و اذا عرفت هذا عرفت حكم المصنوعات فكل ما يقال يباع من

هذا الثوب ذراع بكذا فهذا انما يقال فيما لايكون فيه تفاوت و هو ما يجوز فيه السلم فانه يعرف ببيان طوله و عروضه و رقعته اي جوهره و قد فصل الفقهاء المثليات و ذوات القيم ولا احتياج الى ذلك فما يوجد له مثل في الاسواق بلا تفاوت يعتد به فمثلي و ما ليس كذلك فمن ذوات القيم كذا في شرح الوقاية في كتاب الغصب فعلى هذا يكون اللحم مثليا مع انه عند ابيحنيفة رحمه الله تعالى قيمي في الصحيح كما في الخزانة و كذا التراب و الصابون و السكنجبين ينبغي ان تكون من ذوات الامثال مع انها من ذوات القيم على ما في جامع الرموز و عند زفر العدديات كلها من ذوات القيم و في الفصول العمادية ان العددي المتقارب و كلما يكال او يوزن و ليس في تبعيضه مضرة فهو مثلي وقال الامام ابو اليسر ليس كل مكيل ولا موزون مثليا انما المثلي مايكون متقاربا و مايكون متفاوتا فليس بمثلي و المكيلات و الموزونات و العدديات سواء و الذرعيات يجب ان تكون كذلك وفي المحيط جعل الذرعيات من ذوات القيم و اعلم ان في تفاصيل المثليات اختلافات كثيرة تطلب من المطولات كذا في البرجندي •

التماثل و المماثلة عند المحاسبين كون العددين متساويين و كل من العددين يسمى متماثلا و عند الحكماء و المتكلمين ما قد عرفت في لفظ المثل بالكسر و المماثلة عند اهل البديع تطلق على قسم من الموازنة و المتماثل عندهم قسم من السجع و يجيئ في فصل النون من باب الواو •

التمثيل كالتصريف هو عند المنطقيين اثبات حكم في جزئي لثبوته في جزئي اخر لمعنى مشترك بينهما مؤثر في ذلك الحكم و المراد بالجزئي الجزئي الاضافي و الاظهر ان يقال اثبات حكم لامر لثبوته في آخر لعلة مشتركة بينهما وكلا التعريفين ليسا خاليين عن التسامح لانهما تعريفان له بالاثر المترتب عليه و التحقيق ان يقال التمثيل هو المؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لجزئي في علة حكم ليثبت ذلك في ذلك الجزئي و يسميه الفقهاء قياسا و الجزئي الاول فرعا و الثاني اصلا و المشترك علة و جامعا كما يقال العالم مؤلف فهو حادث كالبيت و اعلم ان القوم قسموا التمثيل الى تمثيل قطعي يفيد اليقين و الى غير قطعي يفيد الظن و الظاهر من التمثيل في مقابلة القياس هو الثاني اذ الاول يرجع الى القياس قطعا فينبغي على هذا ان يذكر في تعريفه قيد يخرج الاول ككون المشاركة المذكورة ظنية هكذا يستفاد من شروح الشمسية و تكملة الحاشية الجلالية و عند اهل البيان يطلق على معان الاول المجاز المركب المسمى بالمثل و التمثيل على سبيل الاستعارة ايضا وقد سبق في لفظ المجاز المركب في الزاء المعجمة من باب الجيم الثاني التشبيه و يشهد بذلك كلام الكشاف حيث يستعمله استعمال التشبيه الثالث قسم من التشبيه و هو التشبيه الذي وجهه منتزع من متعدد امرين او امور كتشبيه الشمس بالمراة في كف الاشل و التشبيه في قوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار الآية على ما مر في لفظ التشبيه هذا عند الجمهور • وعند الشيخ عبد القاهر هوالتشبيه الذي وجهه عقلي منتزع من متعدد و المراد بالعقلي

ما لا يكون حسيا على ماصرح به المحقق الشريف فيتناول الحقيقي اى الموجود في الخارج و الاعتباري الذي يشتمل الذهنيات و الوهميات المحضة و عند السكاكي هو التشبيه الذي و جهه وصف غير حقيقي منتزع من متعدد و المراد بالحقيقي ما ليس اعتباريا كما في تشبيه مثل يهود بمثل الحمار فان وجه الشبه و هو حرمان الانتفاع بابلغ نافع مع الكد و التعب في استصحابه فهو وصف مركب من متعدد و ليس بحقيقي بل هو عائد الى التوهم و هو المطابق لكلام المفتاح فمن قال مراد السكاكي بالحقيقي مايقابل الاضافي فلم ينظر في كلام المفتاح ادنى نظر اما ان المراد غير الحقيقي في كل من الطرفين او يكفي ان يكون كذلك في احد الطرفين فمما لم يتضح لكن المتبادر الاول لانه الفرد الكامل فليحمل عليه مالم يصرف صارف هكذا ذكر صاحب الاطول فالتمثيل عند السكاكي اخص مطلقا من التمثيل عند الشيخ هو اخص مطلقا من التمثيل عند الجمهور فغير التمثيل عند الجمهور تشبيه لا يكون وجهه منتزعا من متعدد و عند الشيخ مالم ينتزع وجهه من متعدد او كان وصفا غير عقلي • و عند السكاكي ما لا يكون و جهه منتزعا من متعدد او كان وصفا حقيقيا• اعلم ان المحقق التفتازاني جعل امثلة التمثيل جميع امثلة ذكرت في باب التشبيه لوجه الشبه المركب باقسامها من مركب الطرفين و مفردهما و مختلفهما و خالفه السيد السند بدعوى ان التمثيل مخصوص بما طرفاه مركبان و ادعى ان تعريفه بما وجهه منتزع من متعدد يتبادر منه المنتزع من متعدد في طرفي التشبيه لا المركب من متعدد هو اجزاؤه و الايقال مركبا من متعدد فخرج منه ماليس طرفاه مركبين فلم يتناول الا ما تركب طرفاه ورد بان حديث التبادر ممنوع و انما اختير الانتزاع على التركيب ليعلم ان المدار على التركيب الاعتباري و الهيئة الانتزاعية لاعلى التركيب الحقيقي و ليتناول المركب من متعدد هو اجزاءه من متعدد في الطرف هكذا يستفاد من الاطول •

الممثل على صيغة اسم الفاعل هو عند اهل الهيئة جرم كري يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم و منطقته و قطباه في سطح منطقة البروج و قطبيه فبقيد يحيط به سطحان متوازيان خرج التداوير وبالقيود الباقية خرج فلك الاطلس و فلك البروج و الخارجة المراكز و المدير و المائل و يشتمل الجوزهر • ويطلق الفلك الممثل ايضا على منطقة الفلك الممثل مجازا تسمية للحال باسم المحل و اما تسميتها بالممثل فلكونها مماثلة لمنطقة البروج في القطبين و المحور و المركز ثم لما سميت هذه الدائرة اى المنطقة بالممثل اطلق الممثل على الفلك الذي هو محلها فالافلاك الممثلة تطلق على الدوائر و الاجرام الا ان الافلاك حقيقة في الاجرام مجاز في الدوائر و الممثلة بالعكس ولايخفى ان هذه الدائرة كما تماثل منطقة البروج في القطبين و المحور و المركز فكذلك الفلك الممثل مماثل لفلك البروج في تلك الامور فالحكم بان اطلاق الممثل على احدهما مجاز و على الآخر حقيقة تحكم و يمكن ان يقال ان القدماء لم يبحثوا عن المجسمات و انما بحثوا عن الدوائر فقط و قد سموا هذه الدوائر بالممثلات لما ذكرنا ثم المتاخرون لما بحثوا عن المجسمات سموا

هذا الفلك بالممثل بناء على ان القدماء سموا منطقته بالممثل اعلم ان حركات الممثلات غريبة سوى ممثل القمر اى الجوزهر فان حركته شرقية هكذا يستفاد من شرح الملخص للسيد السند وما ذكره العلي البرجندي في حاشيته •

الملة بالكسر و تشديد اللام في الكشف هى و الطريقة سواء وهي في الاصل اسم من امللت الكتاب بمعنى امليته كما قال الراغب و منه طريق مملول مسلوك معلوم كما نقله الازهري ثم نقل الى اصول الشرائع باعتبار انها يمليها النبي صلى الله عليه وسلم و لايختلف الانبياء عليهم السلام فيها و قد يطلق على الباطل كالكفر ملة واحدة و لايضاف الى الله فلايقال ملة الله ولا الى احاد الامة و الدين يرادفها صدقا لكنه باعتبار قبول المامورين لانه في الاصل الطاعة والانقياد و لاتحاد هما صدقا قال تعالى دينا قيما ملة ابراهيم و قد يطلق الدين على الفروع تجوزا و يضاف الى الله و الى الاحاد و الى طوائف مخصوصة نظرا للاصل على ان تغاير الاعتبار كاف في صحة الاضافة و يقع على الباطل ايضا واما الشريعة فهى اسم الاحكام الجزئية المتعلقة بالمعاش و المعاد سواء كانت منصوصة من الشارع اولا لكنها راجعة اليه و النسخ و التبديل يقع فيها و يطلق على الاصول الكلية تجوزا كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي و الملل جمع ملة الاديان المتعددة بتعدد اصحاب الشرائع و النحل المذاهب المتشعبة من كل دين بتعدد المجتهدين كذا في شرح الفصوص لعبد الرحمن الجامي ودر مراة الاسرار ميگويد اهل ملل قومي اند كه تابع كتاب ديني باشند و اهل نحل انها اند كه تابع كتاب ديني نباشند انتهى •

الميل بالكسر و سكون المثناة الفوقانية في الاصل مقدار مد البصر من الارض ثم سمي به علم مبني في الطريق ثم كل ثلث فرسخ حيث قدر حده صلى الله عليه و سلم طريق البادية وبني على كل ثلث ميلا و لهذا قيل الميل الهاشمي و اختلف في مقداره على الاختلاف في مقدار الفرسخ فقيل ثلثة آلاف ذراع الى اربعة آلاف وقيل الفان و ثلثمائة وثلث وثلثون خطوة و قيل ثلث آلاف خطوة والاول ايسر فان الخطوة ذراع و نصف و الذراع اربعة و عشرون اصبعا كذا في جامع الرموز • و في البرجندي قيل الفرسخ ثمانية عشر الف ذراع و المشهور انه اثنا عشر الف ذراع • و في المغرب الميل ثلثة آلاف ذراع الى اربعة آلاف و لعل هذا اشارة الى الخلاف الواقع بين اهل المساحة فذهب قدماؤهم الى ان الميل ثلثة آلاف ذراع و المتاخرون منهم الى انه اربعة آلاف لكن الاختلاف لفظي لانهم صرحوا بان الذراع عند القدماء اثنان و ثلثون اصبعا و عند المتاخرين اربعة و عشرون اصبعا و على التقديرين كل ميل ستة و تسعون الف اصبع كما لايخفى على الحاسب انتهى و ينبغي ان ينقسم الميل على قياس الفرسخ الى الطولي و السطحي و الجسمي كما لايخفى •

الميل بالفتح و السكون عند الحكماء هو الذى تسميه المتكلمون اعتمادا و عرفه الشيخ بانه ما يوجب

للجسم المدافعة لا يمنعه الحركة الى جهة من الجهات فعلى هذا هو علة للمدافعة و قيل هو نفس المدافعة المذكورة فعلى هذا هو من الكيفيات الملموسة و قد اختلف في وجوده المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني و اتباعه و اثبته المعتزلة و كثير من اصحابنا كالقاضي بالضرورة و مدعه مكابرة للحس فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه ميلا الى جهة السفل و من وضع يده على زق منفوخ فيه تحت الماء احس ميله الى جهة العلو و هذا اذا فسر الميل بالمدافعة و اما على التفسير الاول فلانه لولا ذلك الامر الموجب لم يختلف في السرعة و البطوء الحجران المرميان من يد واحدة في مسافة بقوة واحدة اذا اختلف الحجران في الصغر و الكبر اذ ليس فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة و لامبدأها على ذلك التقدير فيجب ان لا يختلف حركتا هما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها فرضا و لا باعتبار معاوق داخلي اذ ليس فيهما مدافعة و لامبدأها و لامعاوقا داخليا غيرهما فوجب تساويهما في السرعة و البطوء و اجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة مقاومة للحركة القسرية و لاشك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير الطبيعة حتى يسمى بالميل و الاعتماد و اما تسميتها بهما فبعيدة جدا واعلم ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة و في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء قسرا مدافعة صاعدة

* **التقسيم** * الحكيم يقسم الميل الى طبعي و قسري و نفساني لان الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع و الاشارة و هو الميل القسري كميل الحجر المرمي الى فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور و صادر عن الارادة و هو الميل النفساني كميل الانسان في حركته الارادية اولا و هو الميل الطبعي كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل بتجردها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة الحسية و الميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح اما الميل الطبعي فاثبتوا له حكمين الاول ان العادم للميل الطبعي لا يتحرك بالطبع ولا بالقسر و الارادة و الثاني ان الميل الطبعي الى جهة واحدة فان الحجر المرمي الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه و يجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل و كذلك القاسر فاما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الا ميل واحد مستندا الى الطبيعة والقاسر معا و هل يجتمعان الى جهتين فالحق انه ان اريد به المدافعة نفسها فلا يجتمعان لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة بالضرورة و ان اريد به مبدأها فيجوز اجتماعهما فان الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا صغرا و كبرا تفاوتا في الحركة و فيهما مبدأ المدافعة قطعا فلولا

لما تفارقا و بالجملة فالميل الطبعي على هذا اعم سواء اقتضته الطبيعة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو الى السفل او اقتضته على وتيرة مختلفة كميل النبات الى التبزر و التزيد* و منهم من يجعل النفساني اعم من الارادي و من احد قسمي الطبعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس و بهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا و يختص الطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور و ارادة و ايضا الميل اما ذاتي او عرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف فهو ذاتي و ان لم يقم به حقيقة بل اما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية و العرضية و ايضا الميل اما مستقيم و هو الذي يكون الى جانب المركز و اما مستدير هو ما يكون سببا لحركة جسم حول نقطة كما في الافلاك ومبدأ الميل قوة في الجسم يقتضي ذلك الميل فالميل في قولهم مبدأ الميل بمعنى نفس المدافعة * فائدة * انواع الاعتماد متعددة بحسب انواع الحركة فقد يكون الى السفل و العلو و الى سائر الجهات و هل انواعه كلها متضادة اولا فقد اختلف فيه فمن لايشترط غاية الخلاف بين الضدين جعل كل نوعين متضادين و من اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التنافي متضادان كميل الصاعدة و الهابطة و ما ليس كذلك فلا تضاد بينهما كالميل الصاعد و الميل المحركة يمنة و يسرة فهو نزاع لفظي و القاضي جعل الاعتمادات بحسب الجهات امرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية فقط و هي كيفية واحدة بالحقيقة فيسمى بالنسبة الى السفل ثقلا و الى العلو خفة و هكذا سائر الجهات وقد يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الآمدي القائلون بوجود الاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقيل الاعتماد في كل جهة غير الاعتماد في جهة اخرى فالاعتمادات اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين لعدم اجتماع الضدين و المثلين و قال اخرون الاعتماد في كل جسم واحد و التعدد في التسمية دون المسمى و على هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد و هو اختيار القاضي ابي بكر ثم قال و لو قلنا بالتعدد من غير تضاد فيكون الاعتمادات متعددة جائزة الاجتماع و لم يكن ابعد من القول بالاتحاد فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلثة الاتحاد و التعدد مع التضاد و بدونه * فائدة * قد تقرر ان الجهة الحقيقية العلو و السفل فتكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما فالموجب للصاعدة الخفة و الموجب للهابطة الثقل وكل من الخفة و الثقل عرض زائد على نفس الجوهرية و به قال القاضي واتباعه و المعتزلة و الفلاسفة ايضا و منعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاذ ابو اسحق فانه قال لايتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا و اخر منها خفيفا لانها متجانسة بل الثقل عائد الى كثرة اعداد الجواهر و الخفة الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا و خفة اعلم ان للمعتزلة في الاعتمادات اختلافات فمنها انهم بعد اتفاقهم على انقسام الاعتمادات الى لازم طبعي و هو الثقل و الخفة و الى مجتلب اى مفارق و هو ماعدا هما كاعتماد الثقيل الى العلو اذا رمي اليه و الخفيف الى السفل او كاعتمادهما الى سائر الجهات من القدام و الخلف و اليمين و

الشمال . ثم اختلفوا في انها هل فيها تضاد او لا فقال ابو علي الجبائي نعم و قال ابو هاشم لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة و هل يتضاد الاعتمادان اللازمان او المجتلبان تردد فيه فقال تارة بالتضاد و تارة بعدمه و منها ان الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائي و وافقه ابنه في المجتلبة دون اللازمة فانها باقية عنده و منها انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة و موجب الخفة اليبوسة و منعه ابو هاشم و قال هما كيفيتان حقيقيتان غير معللتين بالرطوبة و اليبوسة و منها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب انما يطفو عليه للهواء المتشبث به فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها و يتعلق بها و يمنعها من النزول و اذا غمست صعدها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزائه مندمجة لم يتشبث بها الهواء فلذلك يرسب في الماء قال الآمدي يلزم على الجبائي ان بعض الاشياء يرسب في الزيبق و الفضة تطفو عليه مع ان اجزاءها غير متخلخلة و قال ابنه ابو هاشم انه للثقل و الخفة و لا اثر للهواء في ذلك اصلا و للحكماء ههنا كلام يناسب مذهبه و هو ان الجسم ان كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما في الحجم رسب ذلك الجسم فيه الى تحت و ان كان مثله في الثقل ينزل فيه بحيث يماس سطحه السطح الاعلى من الماء فلا يكون طافيا و لا راسبا و ان كان اخف منه في الثقل نزل فيه بعضه و ذلك بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء موازنا في الثقل لذلك الجسم كله و تكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء و الحق المختار عند الاشاعرة ان الطفو و الرسوب انما يكونان بخلق الله تعالى و منها انه قال للهواء اعتماد صاعد لازم و منعه ابنه و قال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوي و لا سفلي بل اعتماده مجتلب بسبب محرك و منها انه قال لا يولد الاعتماد شيئا اخر لا حركة و لا سكونا بل المولد لهما هو الحركة و قال ابنه المولد لهما الاعتماد و قال ابن عياش يتولد هما من الحركة تارة و من الاعتماد اخرى و منها انه قال الحجر المرمي الى فوق اذا عاد نازلا ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الحركة لا من الاعتماد و قال ابنه بل من الاعتماد الهابط و منها انه قال كثير من المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة و الهابطة سكون اذ لا يوجب السكون الاعتماد لا اللازم و لا المجتلب و قال الجبائي لا استبعد ذلك اي ان يكون بينهما سكون و توضيح المباحث يطلب من شرح المواقف و شرح التجريد و الميل عند الصوفية هو الرجوع الى الاصل مع الشعور بانه اصله و مقصده لا الرجوع الطبيعي كما في الجمادات فانها تميل الى المركز طبعا كذا في كشف اللغات و الميل عند اهل الهيئة قوس من دائرة الميل بين معدل النهار و دائرة البروج بشرط ان لا يقع بينهما قطب المعدل و دائرة الميل عظيمة تمر تارة بقطبي المعدل و بجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب و تسمى دائرة الميل الاول ايضا لانه يعرف بها اعلم ان من دائرة الميل يعرف بعد الكوكب عن المعدل لانه ان كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز الكوكب الواصل الى سطح

الفلك الاعلى واقعا على المعدل فحينئذ لا يكون للكوكب بعد عن المعدل و ان وقع ذلك الخط في احد جانبي المعدل اما شمالا او جنوبا فللكوكب حينئذ بعد عنه شمالي او جنوبي فبعد الكوكب قوس من دائرة الميل بين موقع ذلك الخط و معدل النهار بشرط ان لا يقع بينهما قطب المعدل و قد يسمى بعد الكوكب بميل الكوكب ايضا صرح بذلك العلامة كما في شرح التذكرة و يعرف ايضا بعد اجزاء فلك البروج عن المعدل فان اجزاءه باسرها سوى الاعتداليين مائلة عن المعدل بعيدة عنه و ذلك البعد يسمى ميلا اولا واذا اخذ بعد جزء من فلك البروج من الانقلاب الاقرب منه فالميل الاول لهذا الجزء حينئذ يسمى ميلا منكوسا كما في الزيجات و بعد الكوكب عنه يخص باسم البعد ثم الميل اذا اطلق يراد به الاول واذا سماه البعض بالميل المطلق في الزيج الايلخاني سمي بالاول لانه ميل عن منطقة الحركة الاولى و التقييد بالاول لاخراج الميل الثاني لاجزاء فلك البروج عن المعدل ان الميل الثاني قوس من دائرة العرض محصورة بين المعدل و دائرة البروج من الجانب الاقرب و دائرة العرض كما مر عظيمة تمر بقطبي البروج وبجزء ما من المعدل او بكوكب ما وتسمى بدائرة الميل الثاني ايضا لان الميل الثاني انما يعرف بتلك الدائرة و انما سمي ميلا ثانيا لان دائرة العرض انما تقاطع منطقة البروج على قوائم فالقوس المحصورة منها بين جزء من اجزاء المعدل و بين منطقة البروج هي ميل ذلك الجزء و بعده عن منطقة البروج كما عرفت الا ان الاستقامة اى عدم الميل لما كانت منسوبة الى المعدل كانه الاصل في هذه الدائرة نسب هذا الميل الى اجزاء فلك البروج عن المعدل و ان كان الامر بالعكس حقيقة كما عرفت و يميز عن الميل الاول بتقييده بالثاني هذا ثم انه لما كان اجزاء فلك البروج متباعدة عن المعدل في جانبي الشمال او الجنوب الى حدما ثم متقاربة اليه فيهما فهناك غاية الميل لبعض اجزائها اعني الانقلابين و يقال لها الميل الكلي و الميل الاعظم و هو قوس من الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة محصورة بين المعدل و دائرة البروج من الجانب الاقرب فغاية الميل تدخل تحت حد الميل الاول و الثاني لان الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة يصدق عليها انها دائرة الميل لمرورها بقطبي العالم و انها دائرة العرض لمرورها بقطبي البروج فغاية الميل هي نهاية ميل اجزاء دائرة البروج عن المعدل و مقدارها عند الاكثرين ثلثة و عشرون درجة و خمس و ثلثون دقيقة و ماوراءها اي ماسوى غاية الميل يسمى بالميول الجزئية كما في شرح التذكرة للعلي البرجندي و غيره من تصانيفه و ميل الافق الحادث وهو القوس الواقعة من اول السموات بين الافق الحادث ونصف النهار من الجانب الاقرب كذا ذكر العلي البرجندي في شرح التذكرة و ميل ذروة التدوير و حضيضه هو عرض التدوير و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة و قد يعرف بالميل كما في التذكرة و ميل الفلك المائل هو عرض مركز التدوير كما سبق هناك *

المائل على صيغة اسم الفاعل عند اهل الهيئة فلك القمر مركزه مركز العالم في جوف الجوزهر

لا في ثخنه و يعرف بانه جرم كري يحيط به سطحان متوازيان مركزه مركز العالم مقعره يماس كرة النار و محدبه يماس مقعر الجوزهر و قد سبق في لفظ الفلك ايضا في فصل الكاف من باب الفاء و قد يطلق الفلك المائل على دائرة من الدوائر الحادثة في سطوح الافلاك الممثلة و سطح فلك البروج و سطح فلك الافلاك من توهم قطع مناطق الحوامل و مائل القمر للعالم قال الفاضل عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني الظاهر ان منطقة كل حامل اذا فرضت قاطعة للعالم يسمى الحادث في سطح ممثلة مائلا لا ماحدث في سطح ممثل آخر مثلا اذا فرض حامل الزهرة قاطعا للعالم فالحادث في سطح ممثلة يسمى مائل الزهرة لا الحادث في سطح ممثل الشمس ثم انهم لما اعتبروا اكثر الدوائر في سطح الفلك الاعظم ارادوا اعتبار هذه الدوائر ايضا في ذلك السطح فسموا كلا من هذه الدوائر الحادثة في سطح الفلك الاعظم من فرض قطع مناطق الحوامل لكرة العالم ايضا بالمائل و اما اعتبار هذه الدوائر في سطح فلك البروج فمما لا فائدة فيه فالاولى ترك ذكرها و المائل من الافق قد سبق في فصل القاف من باب الالف و بيت مائل و نقطة مائل در لفظ وتد در دال مهمله از باب واو مذكور است و در لفظ بيت درباب باى موحدة و فصل تا نيز مذكور شده •

المال هو عند الفقهاء موجود يميل اليه الطبع و يجري فيه البذل و المنع فيخرج التراب و الرماد و المنفعة و نحوها و الميتة التي ماتت حتف انفها اما التي خنقت او جرحت في غير موضع الذبح كما هو عادة بعض الكفار و ذبائح المجوسي فمال هكذا في شرح الوقاية و الدرر و في بحر الدرر المال ما يميل اليه الطبع سواء كان منقولا او عقارا انتهى و في جامع الرموز في الاصول ان المنفعة ليست مالا فانه مما يدخر عند الحاجة و يدخل فيه ما يكون مباح الانتفاع شرعا و ما لا يكون كالخمر و الخنزير و يخرج عنه نحو حبة من نحو شعير و كف تراب و شربة ماء كما يخرج الميتة و الدم فالمال يثبت بالتمول اي بادخار كل الناس او بعضهم فان ابيح الانتفاع شرعا فمتقوم بالكسر و الا فغير متقوم فان عدم التمول و الانتفاع عنه لم يكن مالا و يطلق كالمالية على القيمة و هي ما يدخل تحت تقويم مقوم من الدراهم او الدنانير و على الثمن و هو ما لزم من البيع و ان لم يقوم به انتهى و المال عند المحاسبين هو الحاصل من ضرب الشيء في نفسه في الجبر و المقابلة و مضروب المال في نفسه يسمى مال المال و سبق ذلك مستوفى في لفظ الكعب في فصل الباء الموحدة من باب الكاف و قد يطلق على العدد المثبت و قد مر في فصل الثاء من باب الثاء المثلثة •

الامالة هي عند القراء و الصرفيين ان ينحو بالفتحة نحو الكسرة و بالالف نحو الياء كثيرا و هو المحض و يقال له الاضجاع و البطح و الكسر و قليلا و هو بين اللفظين و يقال له ايضا التقليل و التلطيف و بين بين فهي قسمان شديدة و متوسطة و كلاهما جائزان في القرأة و الشديدة يجتنب معها القلب الخالص و الاشباع المبالغ فيه و المتوسطة بين الفتح المتوسط و الامالة الشديدة قال الداني علماؤنا

مختلفون ايهما اوجه و اولى و انا اختار الامالة الوسطى التي هى بين بين لان الغرض من الامالة حاصل بها و هو الاعلام بان اصل الالف الياء و التنبيه على انقلابها الى الياء في موضع اومشاكلتها للكسر المجاور لها او الياء و توضيح المسائل يطلب من الاتقان •

فصل النون * المتن بالفتح وسكون المثناة الفوقانية هو اللفظ في خلاصة الخلاصة متن الحديث الفاظه المقومة للمعاني انتهى و في شرح النخبة و شرحه المتن هو غاية ما ينتهي اليه الاسناد من الكلام سواء كان كلام الرسول صلى الله عليه و سلم او الصحابي او من بعده و يدخل فيه فعل الرسول صلى الله عليه و سلم و تقريره لانهما و ان لم يكونا قول الرسول لكنهما قول الصحابي •

المحنة بالكسر و سكون الحاء بمعني رنج و نزد صوفيه رنج عاشق را گويند •

المكان بمعني جايگاه و لما كثر لزوم الميم توهمت اصلية فقيل تمكن كما قالو تمسكن من المسكين كذا في الصراح فعلى هذا لفظ المكان كانه اصلية و لذا ذكرناه في باب الكاف و ان ذكر في بعض كتب اللغة في باب الميم •

التمكن هو نفوذ بعد شيئ في مكان و ذلك الشيئ يسمى متمكنا و المكان ان كان بمعني السطح الباطن فنفوذ بعد الشيئ بمعنى مماسة السطحين اى سطح الشيئ و سطح المكان بتمامهما وان كان بمعني البعد المجرد القائم بنفسه فنفوذه بمعنى ملاقاة جميع ابعاد ذلك الشيئ لابعاد ذلك البعد المجرد و ذلك بالتداخل و ان كان بمعنى البعد الموهوم فالنفوذ ايضا بهذا المعنى فما قيل التمكن هو نفوذ بعد في بعد اخر متوهم او متحقق غير صحيح لعدم صدقه على التمكن عند القائلين بان المكان هو السطح او البعد المجرد ان اريد انه تعريف على مذهب المتكلمين و عدم صدقه على التمكن عند القائلين بان المكان الموهوم او السطح ان اريد انه تعريف على مذهب القائلين بان المكان هو البعد المجرد و عدم صدقه على شيئ من افراده ان اريد التعريف على مذهب القائلين بان المكان هو السطح فليس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معان المكان هكذا حقق مولانا عصام الدين في حاشية شرح العقائد النسفية في بحث الصفات السلبية •

المتمكن عند الحكماء و المتكلمين ما عرفت قبيل هذا و عند النحاة هو اسم المعرب سواء كان منصرفا و يسمى بالامكن او غير منصرف كذا في اللباب و في بعض حواشي الارشاد ان المنصرف يسمى متمكنا و امكن انتهى فعلى هذا غير المنصرف لا يسمى متمكنا و قد سبق في لفظ المعرب •

التمكين معناه هو عند الصوفية سبق في لفظ السكر في فصل الراء من باب السين المهملتين دركشف اللغات گويد كه مراد از تمكين زوال بشريت است كه انرا مرتبه فنا و نقر گويند و عند اهل البلاغة هو ان يمهد الناثر للقرينة او الشاعر للقافية تمهيدا ياتي به القرينة او القافية متمكنة في مكانها مستقرة في قرارها

مطمئنة في موضعها غير نافرة ولا قلقة متعلقا معناها بمعنى الكلام كله تعلقا تاما بحيث لو طرحت لاختل المعنى و اضطرب الفهم و بحيث لو سكت عنها كمله السامع بطبعه و من امثلة ذلك يا شعيب اصلوتك تامرك الاية فانه لما تقدم في الآية ذكر العبادة وتلاه ذكر التصرف في الاموال اقتضى ذلك ذكر الحلم و الرشد على الترتيب لان الحلم يناسب العبادات و الرشد يناسب الاموال و قوله لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير فان اللطف يناسب ما لا يدرك بالبصر و الخبر يناسب ما يدركه و قوله و لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى قوله فتبارك الله احسن الخالقين فان في هذه الفاصلة التمكين التام المناسب لما قبلها و قد بادر بعض الصحابة حين نزل اول الآية الى ختمها بها قبل ان يسمع اخرها ومن بديع هذا النوع اختلاف الفاصلتين في موضعين والمحدث عنه واحد لنكتة لطيفة كقوله تعالى في سورة ابراهيم وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار ثم قال في سورة النحل و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الله لغفور رحيم قال ابن المنير كانه يقول اذا حصلت النعم الكثيرة فانت اخذها و انا معطيها فحصل لك عند اخذها وصفان كونك ظلوما وكونك كفارا يعني لعدم وفائك بشكرها ولي عند اعطائها وصفان وهما اني غفور رحيم اقابل ظلمك بغفراني وكفرك برحمتي فلا اقابل تقصيرك الا بالتوفير ولا اجازي جفاك الا بالوفاء كذا في الاتقان في نوع الفواصل •

الامكان عند المنطقيين و الحكماء يطلق بالاشتراك على معنيين الاول سلب الضرورة وهو قد يكون بحسب نفس الامر ويسمى امكانا ذاتيا و امكانا خارجيا وقبولا وهو المستعمل في الموجهات وقد يكون بحسب الذهن ويسمى امكانا ذهنيا وهو ما لا يكون تصور طرفيه كافيا بل يتردد الذهن بالنسبة بينهما و قد سبق في لفظ الضرورة في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة الثاني القوة القسيمة للفعل ويسمى بامكان الاستعداد و بالامكان الاستعدادي و بالاستعداد و بالقبول ايضا وهي كون الشيء من شانه ان يكون وليس بكائن كما ان الفعل كون الشيء من شانه ان يكون وهو كائن والفرق بين المعنيين بوجوه الاول ان ما بالقوة لا تكون بالفعل لكونها قسيمة له بخلاف الممكن بالمعنى الاول فانه كثيرا ما يكون بالفعل و الثاني ان القوة لا تنعكس الى الطرف الآخر فلا يكون الشيء بالقوة في طرف وجوده و عدمه بخلاف الممكن بالمعنى الاول فانه ممكن ان يكون وممكن ان لا يكون و الثالث ان ما بالقوة اذا حصل بالفعل فقد يكون بتغير الذات كما في قولنا الماء هواء بالقوة وقد يكون بتغير الصفات كما في قولنا الامي بالقوة كاتب بخلاف الممكن بالمعنى الاول فبين المعنيين عموم من وجه لتصادقهما في الصورة الثانية وصدق الاول فقط في الصورة الاولى لصدق الشيء من الماء بهواء بالضرورة و لصدق الماء هواء بالامكان وصدق الثاني فقط حيث يكون النسبة فعلية هكذا في شرح المطالع قال السيد السند في شرح المواقف ومولانا عبد الحكيم في حاشيته في ابحاث الحدوث الامكان الاستعدادي مغائر للامكان الذاتي لان الامكان الذاتي اعتباري يعقل للشيء عند انتساب

ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف كما ذهب اليه المتأخرون من الحكماء حيث جعلوا الاستعداد قسما رابعا من الكيفيات وهو قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه لا به وغير لازم له وتحقيقه ان الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب تعالى امكانه الذاتي دام بدوامه اذ الواجب تام لا شرط لتأثيره وفاعليته وان لم يكف امكانه الذاتي في صدوره عنه تعالى احتاج الى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام ايضا بدوام الواجب وشرطه القديم وان كان حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا ضرورة لكن ذلك الشرط يحتاج الى شرط حادث اخر وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث الى غير النهاية فتلك الحوادث اما موجودة معا وهو باطل لاستحالة التسلسل في الامور المترتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا واما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض ولابد له اي لذلك المجموع من محل يختص به اي بالحادث المفروض اولا والا كان اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون اخر ترجيحا بلا مرجح فاذن لذلك المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بالآخر لا الى نهاية فكل سابق من الاستعدادات شرط للاحق وان كانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود ومقرب العلة الموجودة القديمة الى المعلول المعين بعد بعدها عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعدله عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة فخروج كل منها الى الوجود يقرب الفاعل الى التأثير في ذلك تقريبا متجددا حتى تصل النوبة اليه فيوجد فهذا الاستعداد الحاصل بمحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف اذ استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف في العدم فاذن هو امر موجود في محله الموجود وهو المادة وفيه نظر لان قبوله لهما ليس الا وهميا منتزعا من قرب فيضانه من العلة وبعده عنها بحسب تحقق الشروط كيف ولا دليل على ان النطفة كيفية مغايرة للكيفية المزاجية التي هي من جملة الملموسات المقربة الى قبول الصور المتواردة عليها بل التحقيق ان الامكان الاستعدادي هو الامكان الذاتي مقيسا الى قرب احد طرفيه بحسب تحقق الشروط فالمغايرة بين الامكانين بالاعتبار وحينئذ يجوز قيام استعداد كل حادث به ولا حاجة الى المحل هذا قال شارح المطالع ثم الامكان الذاتي يطلق على معان الاول الامكان العامي وهو سلب الضرورة المطلقة اي الذاتية عن احد طرفي الوجود والعدم وهو الطرف المخالف للحكم وربما يفسر بما يلازم هذا المعنى وهو سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم بالايجاب فهو سلب ضرورة السلب او سلب امتناع الايجاب فمعنى قولنا كل نار حارة بالامكان ان سلب الحرارة عن النار ليس بضروري او ثبوت الحرارة للنار ليس بضروري ومعنى قولنا لا شيء من الحار ببارد بالامكان ان ايجاب البرودة

للحار ليس بضروري او سلبها عنه ليس بممتنع و ما ليس بممكن ممتنع و لما قوبل سلب ضرورة احد الطرفين بضرورة ذلك الطرف انحصرت المادة في الضرورة و اللا ضرورة بحسب هذا الامكان فان قلت الامكان بهذا المعنى شامل لجميع الموجهات فلو كانت الضرورة مقابلة له كان قسم الشيء قسيما له قلت له اعتباران من حيث المفهوم و بهذا الاعتبار يعم الموجهات و من حيث نسبته الى الايجاب و السلب مقابله الضرورة لانه اذا كان امكان الايجاب تقابله ضرورة السلب و ان كان امكان السلب تقابله ضرورة الايجاب الثاني الامكان الخاصي و هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين اي الطرف الموافق للحكم و المخالف جميعا كقولنا بالامكان الخاص كل كاتب انسان و لا شيء من الانسان بكاتب و معناهما ان سلب الكتابة عن الانسان و ايجابها له ليسا بضروريين فهما متحدان معنى لتركب كل منهما من امكانين عامين موجب و سالب و الفرق ليس الا في اللفظ و انما سمي خاصا لانه المستعمل عند الخاصة من الحكماء و هو المعدود في الامور العامة كما يجيء في لفظ الوجوب مع بيان فوائد اخرى ثم انهم لما تاملوا المعنى الاول كان الممكن ان يكون وهو ما ليس بممتنع ان يكون واقعا على الواجب و على ما ليس بواجب و لا ممتنع بل ممكن خاص و الممكن ان لا يكون و هو ما ليس بممتنع ان لا يكون واقعا على الممتنع و على ما ليس بواجب و لا ممتنع فكان وقوعه على ما ليس بواجب و لا ممتنع في حاليه لازما فاطلقوا اسم الامكان عليه بالطريق الاولى فحصل له قرب الى الوسط بين طرفي الايجاب و السلب و صارت المواد بحسبه ثلثة اذ في مقابلة سلب ضرورة الطرفين سلب ضرورة احد الطرفين و هي اما ضرورة الوجود اي الوجوب او ضرورة العدم اي الامتناع و لا يمتنع تسمية الاول عاما و الثاني خاصا لما بينهما من العموم و الخصوص المطلق فانه متى سلبت الضرورة عن الطرفين كانت مسلوبة عن احدهما من غير عكس كلي الثالث الامكان الاخص و هو سلب الضرورة المطلقة اي الذاتية و الوصفية و الوقتية عن الطرفين و هو ايضا اعتبار الخواص و انما اعتبروه لان الامكان لما كان موضوعا بازاء سلب الضرورة فكلما كان اخلي عن الضرورة كان اولى باسمه فهو اقرب الى الوسط بين الطرفين فانهما اذا كانا خاليين عن الضرورات كانا متساويي النسبة و الاعتبارات بحسبه ستة اذ في مقابلة سلب هذه الضرورات عن الطرفين ثبوت احدها في احد الطرفين و هي ضرورة الوجود بحسب الذات او بحسب الوصف او بحسب الوقت او ضرورة العدم بحسب الذات او بحسب الوصف او بحسب الوقت الرابع الامكان الاستقبالي و هو امكان يعتبر بالقياس الى الزمان المستقبل فيمكن اعتبار كل من المفهومات الثلثة بحسبه لان الظاهر من كلام الكشف و المصنف اعتبار الامكان الاخص فالاول اي الامكان العام اعم من البواقي ثم الامكان الخاص اعم من الباقيين و الامكان الاخص اعم من الامكان الاستقبالي لانه متى تحقق سلب الضرورة بحسب جميع الاوقات تحقق سلبها بحسب المستقبل من غير عكس لجواز تحققها في الماضي و الحال قال الشيخ الامكان الاستقبالي هو الغاية في الصرافة فان الممكن ما لا ضرورة فيه اصلا لا في وجوده و لا في عدمه

فهو مباين للمطلق لان المطلق ما يكون الثبوت او السلب فيه بالفعل فيكون مشتملا على ضرورة ما لان كل شيء يوجد فهو محفوف بضرورة سابقة وضرورة لاحقة بشرط المحمول والبعض شرط في امكان الوجود في الاستقبال العدم في الحال و بالعكس اى شرط في امكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال و الحق عدم الالتفات الى الوجود و العدم في الحال و الاقتصار على اعتبار الاستقبال *

الممكنة العامة هي عند المنطقيين قضية موجبة حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم كقولنا كل نار حارة بالامكان *

الممكنة الخاصة هي عند المنطقيين قضية موجهة حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن طرفي الايجاب و السلب كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص و هي مركبة من ممكنتين عامتين كذا في شرح المطالع و غيره *

المنّ بالفتح و تشديد النون شرعا و عرفا بهراة اربعون استارا كل استار شرعا اربعة مثاقيل و نصف مثقال و عرفا سبعة مثاقيل فالمن شرعا مائة و ثمانون مثقالا و عرفا مائتان و ثمانون مثقالا كذا في جامع الرموز و حواشيه في ذكر صدقة الفطر *

فصل الواو * المحو بالفتح وسكون الحاء في اللغة پاك كردن نوشته از لوح وعند الصوفية هو محو اوصاف العادة كما ان الاثبات اقامة احكام العبادة وينبغي ان يكون على ثلث طرق محو الزلة عن الظواهر ومحو الغفلة عن الضمائر ومحو العلة عن السرائر كذا في شرح عبد اللطيف للمثنوي و در مجمع السلوك ميفرمايد محو عبارتست از دور كردن اوصاف نفوس و اثبات عبارتست از ثابت كردن اوصاف قلوب پس كسى كه دور كرده شد از و صفات ذميمه و بدل كرده شد صفات حميده فهو صاحب محو واثبات و بعضي گويند محو دور كردن رسوم اعمال بنظر كردن نظر فنا سوى نفس خويش و انچه صادر شود از نفس و اثبات ثابت كردن رسوم باثبات الله فهو قائم بالحق لا بنفسه * و قيل محو دور كردن اوصاف است و اثبات ثابت كردن اسرار قال الله تعالى يمحو الله ما يشاء و يثبت قيل يمحو عن قلوب العارفين الغفلة عن الله و ذكر غير الله عن ذكر الله و يثبت على السنة المريدين ذكر الله فالمحو لكل احد و الاثبات لكل احد على ما يليق به و المحق فوق المحو لان المحو يبقي اثرا و المحق لا يبقي اثرا انتهى كلامه * و از شيخ عبد الرزاق كاشي منقولست كه محق فناء وجود عبد است در ذات حق چنانكه محو فناى افعال عبد است در فعل حق و طمس فناى صفات در صفات حق * شعر * اول محو است طمس ثاني * اخر محق است اگر بداني * و در لطائف اللغات ميگويد كه محو حقيقي كه انرا محو الجمع گويند در اصطلاح صوفيه عبارتست از فناى كثرت خلقيه در وحدت الهي *

فصل الهاء * الماء بالفتح بمعنى اب و همزته مبدلة من الهاء و اصله موه بفتحتين و يجمع على

امواه في القلة و مياه في الكثرة كما في الصراح و هو عند الفقهاء على نوعين ماء مطلق غير محتاج الى قيد كماء البحار و هو يزيل النجاسة الحقيقية و الحكمية و ماء مقيد محتاج الى قيد كماء الثمار و هو يزيل النجاسة الحقيقية فقط و اما ان اختلط مائع به فان غلب فمطلق و الا فمقيد كذا في جامع الرموز و في شرح المنهاج فتاوى الشافعية الماء المطلق ما لا يحتاج الى قيد اى قيد اى يمكن اطلاق اسم الماء عليه بلا قيد فلا يحتاج الى زيادة قيد بان يقال الماء المطلق ما لا يحتاج الى قيد لازم كما ظن ليخرج المضاف الى مقره و ممره كماء البير و النهر و قيل الماء المطلق هو الباقي على اوصاف خلقية انتهى • و يطلق الماء في عرف الاطباء ايضا على رطوبة غريبة تحتبس في الثقب العيني بين الصفاق و الرطوبة البيضية و قيل الماء غلظ الرطوبة البيضية •

المموه مشتق امست از تمويه بمعنى زراندوده كردن و در فن بديع انست كه در نظم الفاظ فصيح تركيب ارد چنانچه در خواندن شعر غرا نمايد اما بى معنى و نامفيد بود كذا في جامع الصنائع •

فصل الياء التحتانية • المذي

المذي بالفتح و سكون الذال المعجمة و قيل بكسرها و تشديد الياء و هو ما يخرج عند الملاعبة او التقبيل او النظر كما في البرجندي • و في الهداية المذي ماء رقيق يضرب الى البياض يخرج عند ملاعبة الرجل اهله •

الماضي بالضاد المعجمة عند النحاة فعل دل علي زمان قبل زمانك فخرج امس لكونه اسما و المراد بالدلالة ما يكون بحسب الوضع فانه المتبادر فان المطلق ينصرف الى الكامل فلا يرد على منع الحد لم يضرب و على جمعه ان ضربت و القبل بمعنى المتقدم كما في قوله تعالى لله الامر من قبل و من بعد ان معناه متقدما و متاخرا و المراد القبلية الذاتية وهي ما لا يكون بواسطة الزمان على ما هو مصطلح المتكلمين من ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالذات و هو المتبادر من الذاتية لا على ما هو مصطلح الحكماء و هو ان يكون المتاخر محتاجا الى المتقدم و لا يكون علة تامة او فاعلية له فلا يرد ما قيل انه يلزم على هذا ان يكون للزمان زمان هكذا ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية •

المني بالنون في الاصل فعيل بمعنى المفعول من مني النطفة في الرحم قذفها فيه و فسره الفقهاء بانه الماء الابيض الغليظ الدافق الذي يتكون منه الولد و يذهب منه الشهوة و ينكسر بخروجه الذكر و هذا لايتناول مني المرأة اذ ليس منيها ابيض بل اصفر و لا ينكسر منه الذكر فالاولى ان يقال هو الماء الغليظ الدافق الذي يتكون منه الولد و يذهب منه الشهوة و المراد بتكون الولد ما هو بالقوة و الدفق صب فيه شدة و قيل الصواب في تفسير المني ترك التقييد بالدفق لانه يختص بالرجال و يخدشه قوله تعالى خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب و الترائب فان المراد صلب الرجل و ترائب المرأة الا ان يقال ان اطلاق الدفق في الآية بالنسبة الى ماء المرأة انما هو على سبيل التغليب كذا في البرجندي في بيان الغسل •

التمني هو عند اهل العربية يطلق على طلب حصول الشيء على سبيل المحبة و على الكلام الدال

على هذا الطلب و هو بهذا المعنى من اقسام الانشاء قيل ينبغي ان يقيد المحبة بالمجردة عن الطمع و التوقع عن الاوامر و النواهي و النداءات التي قد وجدت المحبة فيها و قيل قيد الحيثية المرادة يكفي في اندفاع النقض بها قيل لايشترط امكان المطلوب في شيء من اقسام الطلب سوى التمني بل يكفي زعم امكانه و اما في التمني فلا يشترط زعم الامكان ايضا بل يصح مع العلم بامتناعه واستحالته فان قيل كما لايشترط امكان المتمنى كذلك لايشترط امتناعه ايضا فلم خص الامكان بالنفي قيل لانه يتبادر الوهم الى اشتراط امكانه لما تقرر انه لايصح طلب المحال و عدم تمييز الوهم بين طلب على وجه التمني و طلب لا على وجه التمني و لذا قيل نوزع في تسمية تمني المحال طلبا بان ما لا يتوقع كيف يطلب قال السكاكي اذا كان المتمنى ممكنا يجب ان لا يكون لك طمع و توقع في وقوعه و الا لصار ترجيا و فيه بحث لانه لاطلب في الترجي و انما هو طمع و ترقب فاذا كان طلب المرجو على سبيل المحبة كان هناك تمن و ترج فاذا اتي بليت فقد افيد التمني دون الترجي و اذا اتي بلعل فقد افيد الترجي هكذا يستفاد من المطول و حواشيه و الاطول و في الاتقان قال في عروس الافراح و الاحسن ما ذكره الامام و اتباعه من ان التمني و الترجي و النداء و القسم ليس فيها طلب بل هو تنبيه و لانزاع في تسميه انشاء و قد بالغ قوم فجعلوا التمني من قسم الخبر و ان معناه النفي و الزمخشري ممن جزم بخلافه ثم استشكل دخول التكذيب في جوابه في قوله ياليتنا نرد و لا نكذب الى قوله و انهم لكاذبون و اجاب بتضمنه معنى العدة فتعلق به التكذيب و قال غيره التمني لا يصح فيه الكذب و انما الكذب في المتمنى الذي يترجح عند صاحبه وقوعه فهو اذن وارد على ذلك الاعتقاد الذي هو ظن و هو خبر صحيح قال و ليس المعنى في قوله و انهم لكاذبون ان ما تمنوا ليس بواقع لانه ورد في معرض الذم لهم و ليس في ذلك المتمنى ذم بل التكذيب ورد على اخبارهم عن انفسهم انهم لايكذبون و انهم يومنون و الفرق بينه و بين الترجي و الرجاء سبق في فصل الواو من باب الراء المهملة *

باب النون فصل الهمزة * **الانباء** بكسر الهمزة و بالباء الموحدة لغة و كذا عند المتقدمين من اهل الحديث بمعنى الاخبار الا في عرف المتاخرين منهم فهو للاجازة كذا في شرح النخبة *

النبي هو لفظ منقول في عرف الشرع عن معناه اللغوي فقيل هو في اللغة المنبيء من النبأ سمي به لانبائه عن الله تعالى فهو حينئذ فعيل بمعنى فاعل مهموز اللام قال سيبويه ليس احد من العرب الا و يقول تنبأ مسيلمة بالهمزة الا انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في الذرية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف و لا يهمزون في غير هذه الاحرف و يخالفون العرب في ذلك في انهم لايهمزون في غير هذه الاحرف و جمع النبي نبآء * وقيل من النبوة و هو الارتفاع يقال تنبى فلان اذا ارتفع و علا سمي به لعلو شانه فهو فعيل بمعنى مفعول غير مهموز و الجمع الانبياء * و قيل من النبي و هو الطريق سمي به لانه طريق الى الله و اما في الشرع فقال اهل الحق من الاشاعرة هو من قال الله تعالى له ممن اصطفاه من

عبادة او ارسلناك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني و نحوه من الالفاظ الدالة على هذا المعنى كبعثتك و نبئهم قيل النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقا بالمخاطب لا عن مجرد هذا القول و لما كان المتعلق به و التعلق غير قديم لا يلزم قدم النبوة و ان كان قول الله تعالى قديما و لا يشترط في الارسال شرط و لا استعداد ذاتي بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده و قال الفلاسفة اى فلاسفة الشريعة هو من اجتمع فيه خواص ثلث الاول ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة و الماضية و الآتية و ليس المراد الاطلاع على الجميع بل على البعض و ليس المراد اي بعض كان بل البعض الذي لم يجر العادة به من غير سابقية تعلم و تعليم و الثاني ظهور الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له و هذا بناء على تاثير النفوس في الاجسام و احوالها و قد ثبت عند اهل الحق ان لا موثر في الوجود سوى الله تعالى مع ان ظهور الخوارق لا يختص بالنبي عندهم و الثالث ان يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة و يسمع كلامهم وحيا من الله اليه ورد بانهم لا يقولون بذلك لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك و تسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا و فعلا و تسمى بالملأ الاعلى و لا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام اذ الحرف و الصوت عندهم من عوارض الهواء المتموج فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات و ان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع في مبحث السمعيات و الفرق بين النبي و الرسول سبق في فصل اللام من باب الراء المهملة و بينه و بين الولي يجيئ في فصل الياء التحتانية من باب الواو مع بيان ان الولاية افضل من النبوة او بالعكس •

النسيء بالسين على وزن فعيل في اللغة بمعنى التاخير و قيل بمعنى الزيادة و العرب يطلقونه ايضا على شهر الكبيسة و توضيحه انهم لما ارادوا ان يقع حجتهم عاشر ذي الحجة في زمان لا يتغير بحيث يكون وقت ادراك الفواكه و اعتدال الهواء ليسهل المسافرة عليهم و ذلك عند كون الشمس في حوالي الاعتدال الخريفي قام خطيب في الموسم عند اقبال العرب الى مكة من اي مكان فحمد الله تعالى و اثنى عليه و قال بعد الخطبة انا انسئ لكم شهرا في هذه السنة اي ازيد فيها و كذلك افعل في كل ثلث سنين حتى ياتي حجكم وقت اعتدال الهواء و ادراك الفواكه ففي كل ست و ثلثين سنة قمرية يكبسون اثني عشر شهرا قمريا و يسمون الشهر الزائد بالنسيء لانه اخر و موخر عن مكانه و لانه زائد على اثني عشر شهرا و قيل كانوا يكبسون اربعا و عشرين سنة باثني عشر شهرا و هذا هو دور النسيء المشهور عند العرب في الجاهلية و انه كان اقرب الى مرادهم اذ به توقف ذو الحجة بالفصل المطلوب لان التفاوت بين السنة الشمسية و القمرية عشرة ايام تقريبا و المجتمع منها في ثلث سنين شهر لا في سنتين • و قيل كانوا يكبسون تسع عشرة سنة قمرية بسبعة اشهر قمرية حتى تصير تسع عشرة سنة شمسية فيزيدون في السنة الثانية شهرا ثم في الخامسة شهرا على ترتيب بهزيجوج كما يفعله اليهود الا ان اليهود يكررون الشهر السادس فقط و العرب كانوا يديرون الشهر الزائد على جميع الشهور و اول

من فعل ذلك رجل من بني كنانة يقال له نعيم بن ثعلبة و قيل عامر بن الطرب احد اذكياء العرب و بالجملة اذا انقضى سنتان او ثلث كان يقوم الخطيب و يقول انا جعلنا اسم الشهر الفلاني من السنة الداخلة لما بعده هكذا يستفاد من شرح التذكرة و التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى انما النسيئ زيادة فی الكفر *

الانشاء بكسر الهمزة و بالشين المعجمة عند اهل العربية يطلق على الكلام الذي ليس لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه ويقابله الخبر وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الخاء المعجمة تحقيق التعريف و قد يقال على فعل المتكلم اعني القاء الكلام الانشائي و يقابله الاخبار و المراد بالانشاء في قولهم الانشاء اما طلب او غيره و الطلب اما تمن او استفهام او غيرهما هو المعنى الثاني المصدري لا الكلام المشتمل عليها لظهور ان قولهم ليت موضوع للتمني معناه انها موضوعة لافادة معنى التمني لا للكلام الذي فيه التمني هكذا ذكر المحقق التفتازاني وقال صاحب الاطول المراد بالانشاء في قولهم هذا الكلام فان التمني و الاستفهام مثلا لم يات بمعنى القاء الكلام المفيد للتمني و الاستفهام حتى يجعل الانشاء بهذا المعنى منقسما اليهما و ما ادعى المحقق من تصحيح مثل قولهم ليت موضوع للتمني ليس بحق فان القاء كلام التمني ليس الموضوع له ليت كما ان نفس الكلام ليس كذلك بل معنى التمني في قولهم هذه الحالة التي تحدث بهذا الكلام و على هذا فقس الاستفهام وغيره وتوضيحه ما ذكره السيد السند من انا اذا قلنا ليت زيدا قائم فقد دللنا على نسبة القيام الى زيد في النفس و على هيئة نفسانية متعلقة بتلك النسبة على وجه يخرجها عن احتمال الصدق و الكذب فالمجموع المركب من هذه الالفاظ كلام لفظي انشائي و المجموع المركب من معانيها كلام نفسي انشائي و هو مدلول الكلام الانشائي اللفظي و الظاهر ان كلمة ليت ليست موضوعة لذلك الكلام اللفظي و لا لمدلوله و لا لالقاء احدهما و لا لاحداث تلك الهيئة النفسانية بل هي موضوعة لتلك الهيئة النفسانية فالانشاء المنقسم الى التمني بهذا المعنى لايصلح ان يفسر بالقاء الكلام الانشائي نعم اذا اريد بالتمني القاء كلام انشائي مخصوص كان قسيما للانشاء المفسر بالالقاء و حينئذ لا يصح ان يقال ان اللفظ الموضوع له اى التمني ليت لانها لم توضع لالقاء كلام انشائي مخصوص الا ان يجعل اللام للغاية و التعليل اما اذا جعلت اللام صلة الموضع كما هو الظاهر فالضمير المجرور في له عائد الى التمني لا بمعنى القاء الكلام المخصوص و لا بمعنى احداث الهيئة المخصوصة بل بمعنى الهيئة المترتبة على ذلك الاحداث العارضة مثلا لنسبة القيام الى زيد في النفس المانعة لتلك النسبة عن احتمال الصدق و الكذب كما مر اعلم ان الانشاء اما طلب او غيره و غير الطلب كصيغ العقود و افعال المدح و الذم و فعلي التعجب و عسى و القسم و اما جعل مطلق افعال المقاربة للانشاء كما ذكر المحقق التفتازاني فلا يصح اذ كاد زيد يخرج يحتمل الصدق و الكذب و كذا طفق زيد يخرج و كذا رب رجل لقيته و كم رجل ضربته وان كان كم لانشاء التكثير في جزء الخبر ورب لانشاء التقليل فيه لكن لا يخرج به الكلام عن احتمال الصدق و الكذب و لا يتعدى الانشاء منه الى النسبة فعد المحقق التفتازاني اياهما من

الانشاء ليس على ما ينبغي كذا في الاطول •

النوء بالفتح وسكون الواو جهيدن ستارة از منزلي بمنزلي ديگر و بعضي گويند بيرون امدن زهرة بعد از غروب سوي مغرب و منجمان عرب نوء بمعني سقوط بغير اين محل نرانده اند و گويند باريدن باران بطلوع ستارة است و تقول مطرنا بنوء كذا و الجمع انواء قيل هو مصدر بمعنى السقوط و قال الاكثرون انه اسم غير مشتق كذا في بعض كتب اللغة و في الصراح النوء سقوط نجم من المنازل في المغرب وقت الفجر و طلوع رقيبه من المشرق يقابله من ساعته في كل ليلة الى ثلثة عشر يوما و هكذا كل نجم الى انقضاء السنة ما خلا الجبهة فان لها اربعة عشر يوما و العرب تضيف الامطار و الرياح و الحر و البرد الى الساقط منها انتهى • و في شرح بيست باب طلوع منزل كه در موسم مطر بود ان را نوء گويند و قد سبق في لفظ المطالع في فصل العين من باب الطاء المهملتين •

فصل الباء الموحدة • النجباء بالجيم جمع النجيب بمعنى برگزيده و بزرگوار و عند الصوفية النجباء هم الرجال الاربعون القائمون باصلاح احوال الناس و حمل اثقالهم المتصرفون في حقوق الخلق لا غير كذا في مجمع السلوك و قد مر في لفظ الصوفي ناقلا من مرآة الاسرار •

الندب بالفتح و سكون الدال عند الاصوليين و الفقهاء خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض فعله فقط سببا للثواب و ذلك الفعل يسمى مندوبا و مستحبا و تطوعا و نفلا فعلى هذا المندوب يعم السنة ايضا و قيل هو الزائد على الفرائض و الواجبات و السنن و يجيء في لفظ النفل في فصل اللام و قال المعتزلة المندوب في الافعال التي تدرك جهة حسنها و قبحها بالعقل هو ما اشتمل فعله على مصلحة و قد سبق في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء المهملة •

المندوب عند الاصوليين و الفقهاء و المعتزلة ما عرفت و عند النحاة هو الاسم الذي يتفجع عليه اي يتحزن لاجله بلفظ يا او وا وذلك التفجع يسمى ندبة الا ان لفظ وا مختص بالندبة دون يا فانها مشتركة بينها و بين النداء ثم المتفجع عليه يشتمل ما يتفجع على عدمه كالميت الذي يبكي عليه النادب و ما يتفجع على وجوده عند فقد المتفجع عليه عدما كالمصيبة و الويل اللاحقة للنادب لفقد الميت فالحد شامل لقسمي المندوب مثل يا زيداه و يا عمرواه و مثل يا حسرتاه و يا مصيبتاه و واويلاه و حكم المندوب في الاعراب و البناء حكم المنادى و قيل المندوب هو المنادى هكذا في الفوائد الضيائية و الارشاد •

النسبة بالكسر و سكون السين هي تطلق على معان منها قياس شيء الى شيء و بهذا المعنى يقال النسب بين القضايا و المفردات منحصرة في اربع المباينة الكلية و المساواة و العموم مطلقا و من وجه على ما سبق في لفظ الكلي في فصل اللام من باب الكاف • و في شرح النخبة في بيان المعروف و الشاذ اعلم ان النسبة تعتبر تارة بحسب الصدق و تارة بحسب الوجود كما في القضايا و تارة بحسب

المفهوم كما يقال المفهومان ان لم يتشاركا في ذاتي فمتباينان و الا فان تشاركا في جميع الذاتيات فمتساويان كالحد و المحدود و ان تشارك احدهما الآخر في ذاتياته دون العكس فبينهما عموم مطلق و ان تشاركا في بعضها فعموم و خصوص من وجه انتهى * و قد سبق في لفظ الشان ما يوضحه و بهذا المعنى يقول المحاسبون النسب بين الاعداد منحصرة في اربع التماثل و التداخل و التوافق و التباين و منها قياس كمية احد العددين الى كمية الآخر و العدد الاول يسمى منسوبا و مقدما و العدد الثاني يسمى منسوبا اليه و تاليا و عليه اصطلاح المهندسين و المحاسبين كما في شرح خلاصة الحساب واقول في توضيحه لايخفى انه اذا قيل هذا العدد بالقياس الى ذلك العدد كم هو يجاب بانه نصفه او ثلثه او مثلاه او ثلثة امثاله ونحو ذلك لان كم بمعنى چند و الكمية بمعنى چندگي فلا يجاب بانه موافق له او مباين و نحو ذلك فالنسبة في قولهم نسبة التداخل و نسبة التوافق مثلا بالمعنى الاول اى بمعنى القياس و الاضافة و التعلق كما مر و ان خفي عليك الامر بعد فاعتبر ذلك بقولك اين عدد چند است ازان عدد فان معناه هو نصفه او ثلثه و نحو ذلك و ليس معناه اهو موافق له او مباين له فالنسبة بهذا المعنى منحصرة في نسبة الجزء او الاجزاء الى الكل و عكسه و بالجملة فالنسبة عندهم قياس احد العددين الى الآخر من حيث الكمية لامطلقا مثلا اذ قسنا الخمسة الى العشرة باعتبار الكمية فالنسبة الحاصلة من هذا القياس هي نسبة النصف فالمراد بالقياس المعنى الحاصل بالمصدر اي ماحصل بالقياس و انما قلنا ذلك اذ الظاهر من اطلاقاتهم ان المنسوب و المنسوب اليه العدد لا الكمية فانهم يقولون نسبة هذا العدد الى ذلك العدد كذا و انسب هذا العدد على كذا او انسبه اليه و نحو ذلك كقولهم الاربعة المتناسبة اربعة اعداد نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ثم اقول و هذا في النسبة العددية و اما في المقدار فيقال النسبة قياس كمية احد المقدارين الى كمية الآخر الى اخره لكن هذا ليس بجامع لجميع انواع النسب المقدارية كما سيتضح ذلك و الحد الجامع حده به المتقدمون على ما ذكر في حاشية تحرير اقليدس بانها اية قدر احد المقدارين المتجانسين عند الآخر و بقيد اية خرجت الاضافة في اللون ونحوه و تفسير هذا القول ان النسبة هي المعنى الذي في كمية المقادير الذي يسأل عنه باي شيئ و قيل هي اضافة ما في القدر بين مقدارين متجانسين و المقادير المتجانسة هي التي يمكن ان يفضل التضعيف على بعض كالخط مع الخط و السطح مع السطح و الجسم مع الجسم لا كالخط مع السطح او مع الجسم و نحوه فانه لايفضله بالتضعيف و مآل القولين الى امر واحد * اعلم انه لما كانت الاعداد انما يتالف من الواحد فالنسب التي لبعضها الى بعض تكون لا محالة بحيث يعد كلا المنتسبين اما احدهما او ثالث اقل منهما حتى الواحد و هي النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطح فلها اما نسب عددية تقتضي تشارك تلك المقادير كاربعة و خمسة و كجذر اثنين و جذر ثمانية فان نسبة الاول الى الثاني كنسبة اثنين

الى الاربعة او نسب تختص بها و هي التي تكون بحيث لا يعد المتنسبين احدهما و لاشيئ غيرهما و هو يقتضي التباين بين تالك المقادير كجذر عشرة و جذر عشرين فالنسب المقدارية اعم من النسب العددية فاحفظ ذلك فانه عظيم النفع و بالجملة فالنسبة العددية منحصرة في نسبة الجزء او الاجزاء الى الكل و عكسه كما سلف بخلاف نسب المقادير فانها اعم فتامل هكذا يستفاد من حواشي تحرير اقليدس * التقسيم * اعلم ان النسبة قد تكون بسيطة وقد تكون مؤلفة و قد تكون مساواة منتظمة و مضطربة قال في تحرير اقليدس و حاشيته ما حاصله ان المقادير اذا توالت سواء كانت على نسبة واحدة او لم تكن فان نسبة الطرفين متساوية للمؤلفة من النسب التي بين المتوالية كمقادير ا ب ج د فان النسبة المؤلفة من النسب الثلث التي بين ا ب و ب ج و ج د هي متساوية لنسبة ا د فنسبة الطرفين كا د اذا اعتبرت من غير اعتبار الاوساط فهي النسبة البسيطة و اذا اعتبرت مع الاوساط فان اعتبرت من حيث تالفت منها فهي المؤلفة و ان اعتبرت من حيث تالفت منها لكن رفع اعتبار الوساط من البين فهي نسبة المساواة و لافرق بين النسبة البسيطة و المساواة الابعدم اعتبار الاوساط في البسيطة مطلقا و عدم الاعتبار بعد وجوده في المساواة و بالجملة فنسبة السدس مثلا اذا اعتبر كونها حاصلة من ضرب الثلث في النصف و مؤلفة منهما كانت نسبة مؤلفة و بعد اعتبار كونها مؤلفة منهما اذا رفع اعتبار الوساط من البين فهي نسبة المساواة و اذا لم تعتبر كونها حاصلة من ضرب الثلث في النصف فهي نسبة بسيطة و النسبة المثناة هي الحاصلة بضربها في نفسها كنصف النصف الحاصل من ضرب النصف في نفسه و النسبة المثلثة هي الحاصلة من ضرب مربع تلك النسبة في تلك النسبة و على هذا القياس النسبة المربعة و المخمسة و المسدسة و نحوها و المثناة و المثلثة و غيرهما اخص من المؤلفة مطلقا لانه كلما كانت الاجزاء المعتبرة اي النسب التي هي بين المقادير المتواليه كلها متساوية كانت المؤلفة مثناة او مثلثة اوغيرهما و النسبة المؤلفة و النسبة المنقسمة قد ذكرنا في لفظ التاليف في فصل الفاء من باب الالف و لفظ التجزية في فصل الالف من باب الجيم ثم نسبة المساواة قد تكون منتظمة و قد تكون مضطربة فالمساواة المنتظمة هي ان تكون مؤلفة من اجزاء متساوية على الولاء اي الترتيب و التناظر كالمؤلفة في صنف من مقدار من نصف و ثلث و خمس و في صنف اخر من مقدار اخر كذلك على الترتيب و المساواة المضطربة هي ان تكون مؤلفة من اجزاء متساوية على التناظر لاعلى الولاء كالمؤلفة في صنف من نصف و ثلث و خمس و في صنف اخر من ثلث و نصف و خمس اومن خمس ونصف و ثلث و نحو ذلك فالمنتظمة و المضطربة لاتوجد الا عند كون الصنفين من المقادير بخلاف مطلق المساواة فان المعتبر في مطلق المساواة نسبة الاطراف دون الاوساط و النسب المتوالية ان يكون كلواحد من الحدود المتوسطة بين الطرفين مشتركا بين نسبتين من تلك النسب فاذا كانت المقادير ثلثة كانت النسب نسبتين و اذا كانت اربعة كانت النسب ثلثا و على هذا المثال يكون عدد النسب ابدا اقل من عدد المقادير بواحد مثلا في المثال المذكور

اربعة مقادير و النسب ثلثة متوالية فان نسبة الطرفين كنسبة ا الى ب و نسبة ب الى ج و نسبة ج الى د فحدودها المتوسطة هي ب ج وكل منهما مشتركة بين نسبتين منها فان ب ماخوذ في النسبة الاولى و الثانية و ج ماخوذ بين الثانية و الثالثة فاذا اخذ نسبة ا الى ب و نسبة ج الى د كانت النسبتان غير متواليتين لعدم اشتراك الحدود هذا و تسمى النسب المتوالية متصلة كما تسمى الغير المتوالية منفصلة و من النسب المتصلة النسب التي بين اجناس الجبرية و بين الاعداد الثلثة المتناسبة و من المنفصلة النسب التي بين الاعداد الاربعة المتناسبة ثم عدد الاعداد المتناسبة ان كان فردا كالثلثة المتناسبة و الخمسة المتناسبة تسمى تلك الاعداد متناسبة الفرد ونسبها لا تكون الا متصلة اي متوالية و ان كان زوجا كالاربعة المتناسبة و الستة المتناسبة تسمى متناسبة الزوج و نسبها قد تكون متصلة وقد تكون منفصلة و تناظر النسب و تناسبها و تشابهها هو الاتحاد فيها انتهى ما حاصلهما و هذا الذي ذكر انما هو في المقادير و عليه نقس البساطة و التاليف و المساواة و غيرها في الاعداد و اعلم ايضا ان ابدال النسبة ويسمى تبديل النسبة ايضا عندهم عبارة عن اعتبار نسبة المقدم الى المقدم و التالي الى التالي مثلا قسنا الخمسة الى العشرة فالخمسة حينئذ مقدم و العشرة تال ثم قسنا الاربعة الى الثمانية فالاربعة مقدم و الثمانية تال فاذا قسنا الخمسة المقدم الى الاربعة المقدم الآخر و قسنا العشرة التالي الى الثمانية التالي الآخر فهذا القياس يسمى بالابدال و التبديل و تفصيل النسبة عندهم اربعة اقسام الاول ان تعتبر نسبة فضل المقدم على التالي الى التالي وهذا هو المتعارف المشهور في الكتب مثلا المقدم ثمانية والتالي ستة وفضل المقدم على التالي اثنان فاذا اعتبرنا نسبة الاثنين الى الستة كان ذلك تفصيل النسبة و الثاني ان تعتبر فضل التالي على المقدم الى المقدم و الثالث ان تعتبر نسبة فضل المقدم على التالي الى المقدم و الرابع ان تعتبر نسبة فضل التالي على المقدم الى التالي و قلب النسبة عندهم هو ان تعتبر نسبة المقدم الى فضله على التالي و امثلة الجميع ظاهرة هذا خلاصة ما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و حاشيته و غيره في حاشية تحرير اقليدس القلب عكس التفصيل و لافرق بين ان ينسب المقدم الى التفاضل او التالي اليه او يكون الفصل للمقدم او للتالي كما في التفصيل انتهى * فقد بان من هذا ان القلب ايضا اربعة اقسام و عكس النسبة و خلافها عندهم جعل المقدم تاليا في النسبة و التالي مقدما فيها مثلا اذا كان المقدم ثمانية و التالي ستة فاذا قسنا الستة الى الثمانية فقد صار الامر بالعكس اي صار الستة مقدما و الثمانية تاليا و تركيب النسبة عندهم هو اعتبار نسبة مجموع المقدم و التالي الى التالي قال في حاشية تحرير اقليدس لا فرق في التركيب بين ان ينسب المجموع الى المقدم و التالي انتهى و قدر النسبة قد مر ذكرها في فصل الراء المهملة من باب القاف * و منها ما هو قسم من العرض و هو عرض يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اى لا يتقرر معناه في الذهن الا مع ملاحظة الغير اى امر

خارج عنه و من حاصله لا انه يتوقف عليه فخرج الاضافة عنه سواء كان مفهومه النسبة كالاضافة و تسمى بالنسبة المكررة ايضا او معروضا لها كالوضع و الملك و الاين و المتى و الفعل و الانفعال فاقسام النسبة سبعة و انما سمي نسبة لشدة اقتضاء مفهومه اياها و ان لم يكن بعض اقسامه نفس النسبة هكذا ذكر شارح المواقف و المولوي عبد الحكيم في حاشيته ومنها تعلق احدى الكلمتين بالاخرى و تسمى اسنادا ايضا فان كانت بحيث تفيد المخاطب فائدة تامة تسمى نسبة تامة واسنادا اصليا و هى اما نسبة ايجاب او سلب كما مر في الخبر اى القضية او غيرها كما فى الانشاء فان النسبة في اضرب مثلا هى طلب الضرب و ان كانت بحيث لا تفيد المخاطب فائدة تامة تسمى نسبة غير تامة و اسنادا غير اصلي كالنسبة التقييدية فى الصفة و الموصوف والمضاف و المضاف اليه هكذا يستفاد من المطول و حواشيه في بيان وجه انحصار علم المعاني فى الابواب الثمانية عقيب ذكر تعريف علم المعاني و قد مر في لفظ الاسناد في فصل الدال من باب العين المهملتين و في لفظ المركب في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة ما يوضح هذا و هذا المعنى من مصطلحات اهل العربية كما ان المعنيين الآتيين من مصطلحات اهل المعقول * و منها الوقوع و اللاوقوع اي ثبوت شيئ لشيئ و تسمى نسبة ثبوتية و انتفاء شيئ عن شيئ و تسمى نسبة سلبية و غير ثبوتية و بعبارة اخرى هى الايجاب و السلب فانهما قد يستعملان بمعنى الوقوع و اللاوقوع اي ثبوت شيئ لشيئ و انتفائه عنه كما وقع في حاشية العضدى للتفتازاني و الشيئ الاول يسمى منسوبا و محكوما به و الشيئ الثاني يسمى منسوبا اليه و محكوما عليه و ادراك تلك النسبة يسمى حكما ثم النسبة باعتبار كونها حالة بين الشيئين و رابطة لاحدهما الى الآخر مع قطع النظر عن تعقل الشيئين تسمى نسبة خارجية و هى جزء مدلول القضية الخارجية و باعتبار تعقلها بانها حالة بين الشيئين تسمى نسبة ذهنية و معقولة و هى جزء مدلول القضية المعقولة و كلاهما من الامور الاعتبارية كما مر في لفظ الصدق في فصل القاف من باب الصاد المهملة و منها مورد الوقوع و اللاوقوع و مورد الايجاب و السلب و يسمى نسبة حكمية و نسبة تقييدية و بالنسبة بين بين و هى رابطة بالعرض على ما قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي في روابط القضايا الرابط بالذات اي بلا واسطة هو الوقوع و اللاوقوع و اما النسبة الحكمية بمعنى مورد الوقوع و اللاوقوع فانما هى رابطة بالعرض انتهى ثم النسبة بالمعنى الاول متفق عليها بين القدماء و المتاخرين و بالمعنى الثاني من تدقيقات متاخري الفلاسفة قالوا اجزاء القضية اربعة المحكوم عليه و به و النسبة الحكمية و الوقوع و اللاوقوع قال ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية في مباحث القضايا في بيان الروابط النزاع بين الفريقين ليس في مجرد اثبات النسبة الحكمية و عدم اثباتها بل في امر آخر ايضا هو معنى النسبة التي يتعلق بها الادراك الحكمي و هي الوقوع و اللاوقوع فانهما على راى القدماء صفتان للمحمول و معناهما اتحاد المحمول مع الموضوع و عدم اتحاده معه نمعنى

قولك زيد قائم ان مفهوم القائم متحد مع زيد و معنى قولك زيد ليس بقائم انه ليس متحدا معه و على راى المتاخرين صفتان للنسبة الحكمية و هى عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع و معناهما المطابقة لما في نفس الامر و عدمها فمعنى المثال الاول ان اتحاد القائم مع زيد مطابق لما في نفس الامر و معنى المثال الثانى انه ليس مطابقا له و انت اذا تاملت علمت انه ليس فى القضية بعد تصور الطرفين الا ادراک نسبة واحدة هى نسبة المحمول الى الموضوع بمعنى اتحاده معه او عدم اتحاده معه على وجه الاذعان و قد مر توضيح هذا في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة ثم المشهور في تفسير وقوع النسبة ولا قوعها على مذهب المتاخرين انهما بمعنى مطابقتهما لما في نفس الامر و عدم مطابقتهما له كما مر و يؤيده كلام الشيخ فى الشفاء حيث قال و التصديق هو ان يحصل فى الذهن هذه الصورة مطابقه لما في نفس الامر و التكذيب يخالف ذلک و لا يخفى انه خلاف ما يتبادر من لفظ وقوع النسبة او لا وقوعها و من الفاظ القضايا و الاظهر ان يفسر ثبوتها في نفس الامر بمعنى صحة انتزاعها عن الموضوع او المحمول او كليهما و عدم ثبوتها في نفس الامر بهذا المعنى ايضا انتهى *

المنسوب هو يطلق على معان منها ما مر قبل هذا و منها الاسم الذي الحق اخره ياء مشددة ليدل على نسبته الى المجرد عنها نحو بغدادي اي منسوب الى بغداد و بهذا المعنى يستعمله النحاة و اهل العربية و انما قيل ليدل الى اخره ليخرج نحو الكرسي و اورد على التعريف انه يقتضي ان يكون المنسوب هو المنسوب اليه و ايضا هو الذي الحق اخره ياء مشددة لايدل على نسبته الى المجرد عنها لانهما واحدان و جواب الاول انه لايصدق على المنسوب اليه انه يدل على نسبته الى المجرد عن الياء فانه هو المجرد عن الياء و اذا لم يصدق ماذكر في تعريف احدهما على الآخر فكيف احدهما هو الآخر و جواب الثاني انه من الظاهر البين ان المراد بالملحق بآخره ياء مشددة هو المركب من المنسوب اليه و الياء المشددة و المجرد عن الياء المشددة المنسوب كذا فى الشافية و شروحه *

المناسبة هى عند المتكلمين و الحكماء هى الاتحاد فى النسبة و تسمى تناسبا ايضا كزيد و عمرو اذا تشاركا في بنوة بكر كذا في شرح المواقف و شرح حكمة العين في اقسام الوحدة و عند اهل البديع و تسمى ايضا بالتناسب و التوفيق و الايتلاف و التلفيق و مراعاة النظير جمع امر و ما يناسبه لا بالتضاد و بهذا القيد يخرج الطباق فان فيه المناسبة بالتضاد و هى ان يكون كل واحد من الامرين مقابلا للآخر و ذلک قد يكون بالجمع بين امرين نحو و الشمس والقمر بحسبان وقد يكون بالجمع بين امور ثلثة كقول البحترى * شعر * كالقسي المعطفات بل الاسهم مبرية بل الاوتار * جمع بين القوس والسهم و الوتر وقد يكون بين اربعة كقول البعض للمهدي الوزير ايها الوزير اسمعيلي الوعد شعيبي التوفيق يوسفي العفو محمدي الخلق و قد يكون بين اكثر منه و منها اى من مراعاة النظير ما يسميه بعضهم تشابه الاطراف وهو ان يختم الكلام بما يناسب ابتداءه فى المعنى والتناسب قد يكون ظاهرا

نحو لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير فان اللطيف يناسب كونه غير مدرك بالابصار والخبير يناسب كونه مدركا للابصار لان المدرك للشيئ يكون خبيرا به وقد يكون خفيا نحو ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفرلهم فانك انت العزيز الحكيم فان قوله تعالى و ان تغفرلهم يوهم ان الفاصلة الغفور الرحيم لكن يعرف بعد التامل ان الواجب هو العزيز الحكيم لانه لا يغفر لمن يستحق العذاب الا من ليس فوقه احد يرد عليه حكمه فهو العزيز اى الغالب ثم وجب ان يوصف بالحكيم على سبيل الاحتراس لئلايتوهم انه خارج عن الحكمة لان الحكيم من يضع الشيئ في محله اي ان تغفرلهم مع استحقاقهم العذاب فلا اعتراض عليك لاحد في ذلك و الحكمة فيما فعلته و يلحق بالتناسب ان يجمع بين معنيين غير متناسبين بلفظين يكون لهما معنيان متناسبان وان لم يكونا مقصودين هٰهنا نحو الشمس و القمر بحسبان و النجم و الشجر يسجدان اى ينقادان لله تعالى فالمراد بالنجم النبات الذي ينجم اي يظهر من الارض مما لاساق له كالبقول و هو بهذا المعنى لايناسب الشمس و القمر لكنه قد يكون بمعنى الكوكب و هو مناسب لهما و لهذا يسمى مثل ذلك ايهام التناسب و النجم بالنسبة الى الشجر من التناسب حقيقة هٰكذا يستفاد من المطول و حواشيه و در جامع الصنائع گويد فرق درميان تناسب كه مسمى است بمراعاة النظير و درميان رعايت تناسب انست كه رعايت تناسب ان باشد كه هرچه گويد بنسبت گويد كه در اسماي ذات و صفات و افعال و حروف برسبيل عموم است مثاله * شعر * لب لعلت جهاني كشت وخونها كرد اين طرفه * دمي برزلف بر بندي دمي بر چشم غلطاني * درين بيت بربستن بر زلف و غلطانيدن بر چشم رعايت تناسب است و لازم است چه اگرگفتي بر زلف غلطاني معني حاصل شدى ليكن تركيب غيرنسبت بودي ودرتناسب بيشتر اسماي ذوات اورد نست چراكه عبارت از جمع كردن ميان امري بامناسب نه مضاد او مثاله * شعر * فرقدان گردست يابد سرنهد درزير پات * اين سخن داند كسي كش فرقدان اوردة است * درين بيت لفظ سروپاي و فرق اسماي ذوات اند انتهى و اما عند الاصوليين ففي اصول الحنفية ان المناسبة هى الملائمة و هى موافقة الوصف اى العلة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه و لا يكون نائبا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة و المباح سببا للعبادة لا العكس لعدم الملائمة و هذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء عن الرسول صلى الله عليه و سلم و عن السلف فانهم كانوا يعللون باوصاف مناسبة و ملائمة للاحكام غير نائبة عنها و يقابلها الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة و تاثير او وجوده عند وجوده و عدمه عند عدمه على اختلاف الرايين و الشافعية يجعلون المناسبة اعم من الملائمة و يقسمون المناسب الى ملائم و غير ملائم و فسرها الآمدي بانها وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان

يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مضرة او مجموعهما و ذلك اما في الدنيا كالمعاملات او في الاخرى كايجاب الطاعات و تحريم المعاصي وفيه اخذ المناسبة بمعنى المناسب تجوزا و التحقيق ان يقال ان المناسبة كون الوصف ظاهرا الى اخره واحترز بالظاهر عن الوصف الخفي و بالمنضبط عن غير المنضبط و هو المضطرب و بقوله عقلا عن الشبه و بقوله ما يصلح ان يكون مقصودا عن الوصف المستبقي في السبر و عن الوصف المدار في الدوران و غيرهما من الاوصاف التي لا يكون اعتبارها لترتب ما يصلح كونه مقصودا عليه و فسر المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة و اندفاع مفسدة لئلايتوهم ان المراد ما يكون مقصودا من شرعية الحكم فيلزم الدور فمن فسره بما يكون مقصودا للشارع من شرع الحكم نفيا كان او اثباتا سواء كان المقصود جلب منفعة للعبد او دفع مفسدة عنه فقد لزمه الدور لان ذلك انما يعرف بكونه مناسبا فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا و المصلحة اللذة و طريقها و المفسدة الالم و طريقه مثاله القتل العمد العدوان فانه وصف مناسب لوجوب القصاص لانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص و هو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى و لكم في القصاص حيٰوة ثم ان كان الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود خفيا او غير منضبط لم يعتبر لانه لم يعلم فكيف يعلم به الحكم فالطريق حينئذ ان يعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف الحكم فيوجد بوجوده و يعدم بعدمه سواء كانت الملازمة عقلية او لا فيجعل ذلك الوصف الظاهر معرفا للحكم مثلا وصف العمدية في القتل العمد العدوان خفي لان القصد و عدمه امر نفسي لايدرك شيئ منه فيتعلق القصاص بما يلازم العمدية من افعال مخصوصة يقتضي في العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجارح في القتل و قال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول اي اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما يشرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا او تكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا و هذا قريب من تفسير الآمدي لان تلقى العقول بالقبول في قوة ما يصلح مقصودا للعقلاء من ترتب الحكم عليه الا انه لم يصرح بالظهور و الانضباط و لعدم التصريح المذكور و لعدم كونه صالحا الا للناظر دون المناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا عندي عدل عنه الآمدي و به يقول ابو زيد فانه قائل بامتناع التمسك بالمناسبة في مقام المناظرة و ان لم يمتنع في مقام النظر لان العاقل لايكابر نفسه فيما يقتضي به عقله قيل هذا يرد على الآمدي ايضا لانه ذكر قيد العقل فللمناظر ان يمنع بانه لا يصلح في عقلي و قيل المناسب ما يجلب نفعا و يدفع ضررا و هو قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا و الفرق بينهما ان المناسب على هذا القول نفس الجالب وعلى ما ذكره الامام المفضي الى الجالب و قال الغزالي المراد بالمناسب

ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كالاسكار لحرمة الخمر فانه المناسب لانه يزيل العقل هو ملاك التكليف بخلاف كونها مائعا يقذف بالزبد و يحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب و اعلم ان هذه التعاريف انما هي على قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم و المصالح و من يابى عنه يقول المناسب هو الملائم لافعال العقلاء في العادات اعلم ان المناسبة كما يطلق على ما مر من كون الوصف ظاهرا منضبطا الى اخره كذلك يطلق على معنى اخص من ذلك و هو تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء مناسبة بينها و بين الحكم من ذات الاصل لابنص و لا غيره اي كون الوصف بحيث تتعين عليته الى اخره نص على ذلك المحقق التفتازاني في حاشية العضدي وقال في التلويح المذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل و معناه تعيين العلة في الاصل الى اخره و هذا على المسامحة حيث عرف المناسب بتعريف المناسبة و الا فالتحقيق ان المناسب هو الوصف الذي يتعين عليته الى اخره فقولنا بمجرد ابداء المناسبة اي اظهار المناسبة بينها و بين الحكم و المراد المناسبة بالمعنى اللغوي لئلا يلزم الدور و بهذا خرج الطرد اذ ليس فيه مناسبة و السبر و التقسيم اذ لا يعتبر فيه المناسبة ايضا و بقولنا من ذات الاصل خرج الشبه لان مناسبته انما هي بالتبع و قولنا لابنص و لا غيره يخرج اثبات العلة بهما فانه ليس بمناسبة مثاله الاسكار لتحريم الخمر فان النظر في نفس المسكر و حكمه و وصفه يعلم منه كون الاسكار مناسبا لشرع التحريم صيانة للعقل الشريف عن الزوال و يسمى بالاخالة ايضا لانه بالنظر اليه يخال اي يظن انه علة و يسمى تخريج المناط ايضا لانه ابداء مناط الحكم اي عليته و هو من احد مسالك اثبات العلة و انما كان هذا المعنى اخص لانه هو معنى المناسب المرسل و لذا قال في التلويح قال الامام الغزالي من المصالح مايشهد الشرع باعتباره هي اصل في القياس و حجة و منها ما يشهد ببطلانه و هو باطل و منها ما لم يشهد له بالاعتبار و لا بالابطال و هذا في محل النظر و اذا اطلقنا المعنى المخيل و المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس * التقسيم * للمناسب تقسيمات باعتبارات الاول باعتبار افضاءه الى المقصود ينقسم الى خمسة اقسام الاول ان يحصل المقصود منه يقينا كالبيع المحل الثاني ان يحصل ظنا كالقصاص للانزجار فان الممتنعين اكثر من المقدمين و هذان مما لا ينكرهما احد الثالث ان يكون حصوله و عدم حصوله متساويين كحد الخمر للزجر فان عدد الممتنع و المقدم متقاربان الرابع ان يكون نفي الحصول ارجح من الحصول كنكاح الآيسة لتحصيل غرض التناسل فان عدد من لا ينتسل منهن اكثر من عدد من ينتسل و هذان قد انكروا و المختار الجواز الخامس ان يكون المقصود فائتا بالكلية مثاله جعل النكاح مظنة لحصول النطفة في الرحم فرتب عليه الحاق الولد بالاب فاذا تزوج مشرقي مغربية و قد علم عدم تلاقيهما فاتفق الجمهور على انه لا يعتبر و خالف في ذلك الحنفية نظرا الى ظاهر العلة و قيل لم ينقل احد من الحنفية في كتبهم جواز التعليل بوصف مع تيقن الخلو عن المقصود و هذا المثال من قبيل ما يكون المقصود غالب

الحصول في صور الجنس و في مثله يجوز التعليل اتفاقا و لا يشترط حصول المقصود في كل فرد و الثاني باعتبار نفس المقصود فنقول المقاصد ضربان ضروري و هو ايضا ينقسم الى قسمين ضروري في اصله و هو اعلى المقاصد كالمقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ الدين و النفس و العقل و النسل و المال فالدين كقتل الكافر المضل و عقوبة الداعي الى البدع و النفس كالقصاص و النسل كالحد على الزنا و المال كعقوبة السارق و المحارب اى قاطع الطريق و مكمل للضروري كتحريم قليل الخمر مع انه لايزيل العقل الذي هو المقصود للتتميم و التكميل لان قليله يدعو الى كثيره بما يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه الى ان يسكر و غير ضروري و هو ينقسم الى حاجي و غير حاجي و الحاجي ايضا ينقسم الى قسمين حاجي في نفسه و مكمل للحاجي مثال الحاجي في نفسه البيع و الاجارة و نحوها كالقرض فان المعاوضة و ان ظنت انها ضرورية لكن كلواحد منها ليس بحيث لو لم يشرع لادى الى فوات شيئ من الضروريات الخمس و اعلم ان هذه ليست في مرتبة واحدة فان الحاجة تشتد و تضعف و بعضها اكد من بعض و قد يكون بعضها ضروريا في بعض الصور كالاجارة في تربية الطفل الذي لا ام له ترضعه و كشراء المطعوم و الملبوس فانه ضروري من قبيل حفظ النفس و لذلك لم يخل عنه شريعة و انما اطلقنا الحاجي عليها بالاعتبار الاغلب و مثال المكمل للحاجي وجوب رعاية مهر المثل و الكفاءة في الصغيرة فان اصل المقصود من شرع النكاح وان كان حاصلا بدونهما لكنه اشد افضاء الى دوام النكاح و هي من مكملات مقصود النكاح و غير الحاجي و هو ما لا حاجة اليه لكن فيه تحسين و تزيين كسلب العبد اهلية الشهادة و ان كان ذا دين و عدالة لانحطاط رتبته عن الحر فلا يليق به المناصب الشريفة و الثالث اعتبار الشارع الى مؤثر ملائم و غريب و مرسل لانه اما معتبر شرعا اولا فالمعتبر اما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع و هو المؤثر اولا بل يترتب الحكم على وفقه بان يثبت الحكم معه في المحل فذلك لايخلو اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم و تسميه الحنفية بالملائم المعدل و ان لم يثبت فهو الغريب و اما غير المعتبر لا بنص و لا باجماع و لا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا و هل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم في موضع اخر و على هذا فلا اشكال و بالجملة فالمؤثر وصف مناسب ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في عين الحكم كاحياء الارض بالنسبة الى تملكها فانه يثبت تاثيره بالنص و هو قوله عليه السلام من احيى ارضا ميتة فهي له و كالصغر بالنسبة الى ولاية المال فانه اعتبر عين الصغر في عين الولاية بالمال بالاجماع و الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط و مع ذلك يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه

في جنس الحكم فمثال تاثير العين في الجنس ما يقال ثبت للاب ولاية النكاح على الصغيرة كما يثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر فالوصف الصغر و هو امر واحد ليس بجنس و الحكم الولاية و هو جنس تحته نوعان من التصرف و هما ولاية النكاح و ولاية المال و عين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح فانه انما يثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث يثبت الولاية في الجملة و ان وقع الاختلاف في انه للصغر او للبكارة او لهما جميعا و مثال تاثير الجنس في العين ما يقال الجمع جائز في الحضر مع المطر قياسا على السفر بجامع الحرج فالحكم رخصة و هو واحد و الوصف الحرج و هو جنس يجمع الحاصل بالسفر و بالمطر وهما نوعان مختلفان و قد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع بالنص و الاجماع على اعتبار حرج السفر و لو في الحج فيها و اما اعتبار عين الحرج فليس الا بمجرد ترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على علية نفس حرج السفر و مثال تاثير الجنس في الجنس ان يقال يجب القصاص في القتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد لجامع كونها جناية عمد عدوان فالحكم ايضا مطلق و هو القصاص و هو جنس يجمع القصاص في النفس و في الاطراف و في المال و قد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص في النفس لا بالنص او الاجماع بل يترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم دون المؤثر و وجهه ان لا نص و لا اجماع على ان العلة ذلك وحده او مع قيد كونه بالمحدد والغريب هو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتب الحكم على وفقه لكن لم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم مثاله ان يقال يحرم النبيذ قياسا على الخمر بجامع الاسكار على تقدير عدم فرض النص بالتعليل فيه لان الاسكار مناسب للتحريم حفظا للعقل وعلم ان الشارع لم يعتبر عينه في جنس التحريم ولا جنسه في عين التحريم و لا جنسه في جنس التحريم فلولم يدل النص و هو قوله كل مسكر حرام بالايماء على اعتبار عينه لكان غريبا و المرسل هو مالم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم اصلا و بعبارة اخرى ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا اجماع و لا بترتب الحكم على وفقه و هو ينقسم الى ما علم الغاؤه و الى ما لم يعلم الغاؤه و الثاني اي ما لا يعلم الغاؤه ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والى ما لا يعلم منه ذلك و هو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا و ان كان ملائما فقد قيل بقبوله والمختار انه مردود و قد شرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان تكون ضرورية لا حاجية و قطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اما الاولان اي المؤثر و الملائم فمقبولان وفاقا فكلواحد من الملائم والغريب له معنيان هو باحدهما من الاقسام الاولية للمناسب و بالآخر من اقسام المرسل فاقسام المرسل ثلثة ما علم الغاؤه والملائم و الغريب و مثال ما علم الغاؤه ايجاب صيام شهرين قبل العجز عن الاعتاق في كفارة الظهار بالنسبة الى من يسهل عليه

الاعتاق دون الصيام فانه مناسب تحصيلا لمقصود الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز ثم اعتبار العين في العين او في الجنس او اعتبار الجنس في العين او في الجنس بحسب افراده او تركيبه الثنائي او الثلاثي او الرباعي والنظر في ان الجنس قريب او بعيد اومتوسط و ان ثبوت ذلك بالنص او الاجماع او بمجرد ترتب الحكم على وفقه يفضي الى اقسام كثيرة و ايراد امثلة متعددة و قد اشير الى نبذ منها في التلويح هذا وقال الآمدي ان من القياس مؤثرا يكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم او اثرجنس الوصف في جنس الحكم و يناسب هذا الاصطلاح ما وقع في التوضيح من ان المراد بالملائمة اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم الا انه خص الجنس بكونه اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشارع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس و كذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك و لا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما و ليس بملائم وقال الآمدي ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم هذا كله خلاصة ما في العضدي و التوضيح و غيرهما •

التناسب يطلق على معان كما عرفت في لفظ المناسبة •

الاعداد المتناسبة هي المتحدة في النسبة بان يكون نسبة مقدم منها الى تاليه كنسبة جميع المقدمات الى التوالي •

الاربعة المتناسبة ما يكون نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها •

الثلثة المتناسبة ما كان نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثانيها الى ثالثها و يسمى متناسبة الفرد ايضا كما مر في فصل العين من باب الراء المهملتين •

النصب بفتح النون والصاد وهو نوع من الاعراب حركة كان او حرفا و هو علامة المفعولية في الاسم و لا يطلق على الحركة البنائية و يسمى بالفضلة ايضا على ما في الموشح فمنصوب الاسم ما اشتمل على علم المفعولية و المنصوب مطلقا هو اللفظ المشتمل على النصب و المنصوب على المدح و الذم و الترحم هو المفعول به الذي حذف فعله لزوما لقصد المدح او الذم او الترحم نحو الحمد لله الحميد اي امدح الحميد و اريد الحميد و نحو اتاني زيد الخبيث اى اذم الخبيث و اريده و نحو مررت بزيد المسكين اي اريد المسكين و المنصوب على الاختصاص قد سبق في فصل الصاد المهملة من باب الخاء المعجمة •

النصاب بالكسر لغة الاصل و شرعا ما لا يجب فيما دونه زكوٰة من المال كما في الكرماني كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوٰة •

النقاب بالكسر و تخفيف القاف در لغت روي بند را گويند ونزد صوفيه مانعي باشد كه عاشق را از

معشوق باز دارد بحكم ارادة معشوق كه عاشق را هنوز استعداد تجلي دست نداده كذا في بعض الرسائل •

النقباء من اقسام الاولياء و قد مر ذكرهم في لفظ الصوفي ناقلا عن مراة الاسرار •

النوبة بالفتح عند الاطباء هي زمان اخذ الحمى و قد سبق في لفظ الدور في فصل الراء من باب الدال المهملتين •

النائبة لغة الحادثة و الجمع النوائب و شرعا ما يضرب السلطان على الرعية لمصلحتهم كاجر حفظ الطريق و نصب الدرب و ابواب السكك وكري الانهار و اصلاح الربض و قيل ما ينزل من جهة سلطان ولو بغير حق و يصح ضمان النوائب اي الكفالة بها و لو بغير حق و عليه الفتوى كذا في جامع الرموز في كتاب الكفالة و في البرجندي هي نوعان الاول ما تكون بحق ككري نهر مشترك و ما وظف الامام على الناس عند الحاجة الى تجهيز الجيش لقتال المشركين او فداء اسارى المسلمين و قد خلا بيت المال عن المال و تصح الكفالة به و الثاني ما يكون بغير حق كالجبايات في زماننا فقيل لا تصح الكفالة بها لان الكفالة التزام المطالبة بما هو على الاصيل شرعا و قيل تصح لان المعتبر في باب الكفالة المطالبة و عليه الفتوى و قيل النوائب هي غير المواظف مما ينوب غير راتبة و اما النائبة المواظفة الراتبة و هي المقاطعات الديوانية في كل شهرين او ثلثة او غيرها فتسمى بالقسمة و قيل القسمة هي النوائب و قيل القسمة اجرة قسمة النوائب و قيل اجرة الكيال الذي يقسم الغلة اذا كان الخراج خراج مقاسمة و ضمان القسمة ايضا صحيح •

الانابة عند السالكين هي الرجوع من الغفلة الى الذكر وقيل التوبة في الظاهر اي في الافعال الظاهرة من المعاصي و الانابة في الباطن اي في الافعال الباطنة مما بينه و بين الله كذا في مجمع السلوك و سبق في لفظ التوبة ايضا في فصل الباء الموحدة من باب التاء المثناة الفوقانية و في شرح القصيدة الفارضية الانابة الرجوع الى الله من كل شيئ قال الشيخ شهاب الدين المنيب من لم يكن له مرجع سواه فيرجع اليه من رجوعه ثم يرجع من رجوع رجوعه فيبقى شبحا لا وصف له قائما بين يدي الحق تعالى مستغرقا في عين الجمع و قيل الانابة الرجوع منه اليه تعالى لا من شيئ غيره فمن رجع من غيره فقد ضيع الانابة انتهى • و في خلاصة السلوك الانابة ترك الاصرار و ملازمة الاستغفار و قيل الفرار من الخلق الى الحق و قال اهل الكلام اخراج القلب عن ظلمات الشبهات و قيل الانابة على ثلثة اوجه انابة من السيئات الى الحسنات و انابة من كل ما سوى الله الى الله و انابة من الله الى الله و عن ابى القاسم انابة العبد ان يرجع الى ربه بنفسه و بقلبه و روحه فانابة النفس ان يشغلها بخدمته و انابة القلب تخليته عما سواه و انابة الروح دوام الذكر حتى لا يذكر غيره و لا يتفكر الا به و قال بعض اهل المعرفة الانابة هي الاخلاص في جميع الاحوال و الافعال •

فصل التاء المثناة الفوقانية • **الثبات** بالفتح و تخفيف الموحدة اسم بمعنى الثابت لا مصدر

وينقسم الى شجر وهو ما له ساق والى نجم وهو ما لا ساق له كما في شرح المنهاج وعرفه الحكماء بانه مركب تام ذو النمو غير متحقق الحس و الحركة الارادية فالمركب جنس و التام فصل عن المركب الغير التام كالشهب و النيازك وغيرهما من كائنات الجو و ذو النمو فصل عن المعادن و القيد الاخير فصل عن الحيوان وقيد غير المتحقق لدفع ما قيل ان للنخلة احساسا حيث يشاهد ميل الانثى منها الى ذكر مخصوص وان كانت الريح الى خلاف تلك الجهة و كذا يشاهد ميل عروقها الى الجانب الذي فيه الماء و انحرافها و صعودها الى الجدار المجاور لها و لدفع ما قيل ان ذلك يوجد في كل انواع النباتات و لهذا بالغ بعض قدماء الحكماء حتى اثبت له ادراك الكليات لتلك المشاهدة وهذا ظاهر البطلان و بالجملة فقد اختلفوا فقيل هو حي لان الحيوة صفة هي مبدأ التغذية و التنمية و قيل لا ان الحيوة صفة هي مبدأ الحس و الحركة و منهم من ادعى تحقق الحس و الحركة فيه مستندا بالامارات الظنية ومنهم من بالغ في اتصافه بادراك الكليات ثم كل من قيدي الحس و الحركة الارادية غني عن الاخر وفائدة ذكرهما على ما مر في لفظ الحيوان •

المنبت للحم عند الاطباء دواء يعقد الدم الوارد الى الجراحة لحما كما في الموجز •

النكتة بالضم و سكون الكاف كما في الصراح هي الدقيقة و جمعها النكت سميت بذلك لتاثيرها في النفوس من نكت في الارض اذا ضرب فاثر فيها بقصب او نحوه او لحصولها بحالة فكرية شبيهة بالنكت او مقارنة له غالبا و يقال لها اللطيفة اذا كان تاثيرها في النفس حيث تورث نوعا من الانبساط كذا ذكر الچلپي في حاشية خطبة المطول •

التنكيت بالكاف كالتصريف هو عند البلغاء ان يقصد المتكلم الى شيء بالذكر دون غيره مما يسد مسده لاجل نكتة في المذكور ترجح مجيئه على ما سواه كقوله تعالى و انه هو رب الشعرى خص الشعرى بالذكر دون غيرها من النجوم وهو تعالى رب كل شيء لان العرب كان ظهر فيهم رجل يعرف بابن ابي كبشة عبد الشعرى و دعا خلقا الى عبادتها فانزل الله تعالى و انه رب الشعرى التي ادعيت فيها الربوبية كذا في الاتقان في نوع بدائع القران •

النعت بالفتح وسكون العين هو لغة الصفة وقيل النعت لايستعمل الا في المدح و الصفة تستعمل فيه و في الذم ايضا فبينهما عموم مطلق و هو عند النحاة يطلق على الوصف المشتق كاسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة قال في الوافي المبتدأ اسم و لو تقديرا مسند اليه مجرد عن العوامل اللفظية او نعت مسند رافع لظاهر غير مستتر وقع بعد حرف الاستفهام او ما النافية انتهى وعلى قسم من توابع الاسم و يسمى وصفا و صفة ايضا وعرف بانه تابع يدل على معنى في متبوعه مطلقا فقولنا تابع احتراز عن غير التوابع كالحال و قولنا يدل على معنى الى اخره اي يدل بهيئته التركيبية على معنى دلالة مطلقة غير مقيدة بخصوصية مادة من المواد احتراز عن سائر التوابع و لا يرد عليه البدل في مثل قولك اعجبني زيد علمه و المعطوف

في مثل قولك اعجبني زيد و علمه و لا التاكيد في مثل قولك جاءني القوم كلهم لدلالة كلهم على معنى الشمول في القوم لان دلالة هذه التوابع في هذه الامثلة على حصول معنى في المتبوع انما هي لخصوص موادها فلو جردت عن هذه المواد كما يقال اعجبني زيد غلامي او اعجبني زيد وغلامه او جاءني زيد نفسه لا تجد لها دلالة على معنى في متبوعها بخلاف الصفة فان الهيئة التركيبية بين الصفة و الموصوف يدل على حصول معنى في متبوعها في اي مادة كانت و هو قسمان لانه اما ان يكون بحال الموصوف و ذلك بان يجعل حال الموصوف و هيئته وصفا له وهو القياس و الكثير نحو مررت برجل حسن و اما ان يكون بحال سببه اي متعلقه و يسمى نعتا سببيا و وصفا سببيا و ذلك بان يجعل حال متعلق الموصوف وصفا للموصوف لتنزله منزلة حاله و ذلك لانه لما وجد ذكر الاول في الثاني صار فعل الثاني كانه فعل الاول نحو مررت برجل حسن غلامه قال في الضوء شرح المصباح اعلم ان الشيء يوصف بخمسة اشياء الاول ما كان فعلا للموصوف او لشيء هو من سببه نحو مررت برجل قائم اوقائم ابوه الثاني ما كان حلية من الموصوف او من شيء هو من سببه نحو مررت برجل طويل او طويل ابوه الثالث ما كان غريزة و الفرق بين هذا و الاولين هو ان الصفات قد تكون علاجا و قد تكون حلية فالعلاج ما كان من افعال الجوارح كالذهاب و القيام و القعود و غير ذلك و اما الحلية فعلى ضربين احدهما ما يعرف بالعين كالطول و القصر و الحمرة و الزرقة و الثاني ما لم يكن للعين فيه نصيب بل كان يعرف بالتجربة و النظر المتعلق بالقلب كالعلم و الجهل و الظرافة و الكرامة و هذا هو المعنى بالغريزة اصطلاحا و لا مشاحة فيه الرابع النسبة نحو هاشمي و بصري و الاسم المحض اذا نسب اليه صار وصفا فاذا قلت هاشم و بصرة لا يصح الوصف به فاذا نسبت اليه فقلت هاشمي انخرط في سلك الصفات و جرى مجراها في لحوق علامة التانيث و التثنية و الجمع و تنزل منزلة حسن و شديد في مشابهته اسم الفاعل الخامس ما وصف باسماء الاجناس بتوصل ذو نحو مررت برجل ذي مال انتهى و الصفة الجارية على من هي له عندهم ما جعل صفة لشيء في التركيب و لم يسند مع ذلك الى غيره في ذلك التركيب فان كانت صفة لشيء حقيقة لكن جعل في التركيب صفة لشيء اخر و اسند اليه سميت بالصفة الجارية على غير من هي له و المراد بالجريان ان يكون نعتا او حالا او صلة او خبرا •

فصل الثاء المثلثة * الانتكاث بالكاف على انه مصدر من باب الافتعال در لغت شكسته شدن عهد است و در اصطلاح منجمان نوعيست از انواع اتصالات گفته اند كه چون كوكب متوجه بنظر يا تناظر يا مجاسده بيكي از عقدتين بود پيش از تمام اتصال يک كوكب راجع يا مستقيم يابطي يا سريع شود و ان نظر يا تناظر يا مجاسده باطل شود يعني كوكب بحد اتمام نظر يا تناظر يا مجاسده نرسد ان بطلانرا انتكاث گويند و با نيرين انتكاث نيفتد كذا في توضيح التقويم و در لفظ اتصال در فصل لام از باب واو نيز خواهد امد •

فصل الجيم * النتيجة بالتاء المثناة الفوقانية على وزن الفعيلة عند المنطقيين هو القول اللازم

من القياس و يسمى ردفا ايضا و قد سبق في فصل السين المهملة من باب القاف و نقيجه در اصطلاح اهل رمل عبارتست ازشكلي كه حاصل شود از ضرب شكلي در شكلى و انرا لسان الامر نيز گويند هكذا يفهم من سرخاب و غيره •

الانضاج بكسر الهمزة و بالضاد المعجمة عند الاطباء هو ترقيق الغليظ و تغليظ الرقيق او تقطيع اللزج و المنضج بكسر الضاد عندهم دواء يصلح قوام الخلط و يهيئه للدفع فان كان غليظا يرققه باعتدال بمثل السكنجبين البزوري و ان كان رقيقا يغلظه ولذلك لا يجب ان يكون المنضج حارا كما سبق اليه وهم كثيرين فان قلت ان كان قوام الخلط رقيقا لايحتاج الى منضج لسهولة اندفاع الرقيق قلت الخلط الرقيق قد ينتشر به جرم العضو فلا يندفع بسهولة فمتى غلظ يسهل اندفاعه كذا في بحر الجواهر •

فصل الحاء المهملة • النصيحة بالصاد المهملة فعيلة مصدر نصح كالنصح بضم النون و قيل النصيحة اسم مصدر و النصح مصدر و هما في اللغة بمعنى الاخلاص و التصفية من نصحت له القول و العمل اخلصته و نصحت العسل صفيته و في الشرع اخلاص الراى من الغش للمنصوح و ايثار مصلحته و تسمى دينا و اسلاما ايضا كذا في فتح المبين شرح الاربعين في الحديث السابع قال النبي صلى الله عليه و سلم الدين النصيحة لله و لرسوله و لائمة المسلمين و عامتهم يعني دين نيك انديشي است مر خدای را بايمان اوردن بوي و مر پيغامبر را بتصديق او بجميع ما جاء به و مر امراء اسلام را باطاعت و اعانت ايشان در حق و اگاه كردن نزد غفلت برفق و علماء ائمه اجتهاد را بتحسين ظن در حق ايشان و مر عوام را بمهرباني وهدايت و تعليم دين وسعي در انچه سود دهد ايشانرا و دفع انچه زيان دارد ايشانرا كذا في ترجمة صحيح البخاري و في مجمع السلوك و اما ضد الحسد فالنصيحة وهى ارادة بقاء نعمة الله تعالى على اخيك المسلم مما له فيه صلاح •

تنقيح المناط بالقاف هو عند الاصوليين ان يثبت عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك و الفارق الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع و المشترك هو الذي يوجد فيهما كذا في التوضيح قال في التلويح مآل التنقيح الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة و هى اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق لايصلح للعلية فيثبت الحكم بالمشترك و هو من احد مسالك العلية و لم يعتبره الحنفية كما لم يعتبروا السير و التقسيم و يجيئ ايضا في لفظ المناط و يسمى تنقيح المناط بالقياس في معنى الاصل ايضا •

النكاح بالكسر و تخفيف الكاف لغة حقيقة في العقد مجاز في الوطي و قيل بعكسه و عليه مشائخنا و قيل مشترك بينهما اشتراكا لفظيا و اما في اصطلاح اهل الشرع فهو عقد وضع لملك المتعة و المراد وضع الشارع لا وضع المتعاقدين له و الا يرد عليه ان العقود كالشراء مثلا قد لا يكون الا لمتعة وهذا المعنى هو المراد في عرفهم لا ان الشارع نقله فانه لم يثبت و انما تكلم به الشارع على وفق اللغة فلذا حيث ورد

فى الكتاب و السنة مجردا عن القرائن نحمله على الوطئ كذا في فتح القدير و فى البرجندي النكاح فى اللغة الضم و الجمع و فى الشرع اذا اطلق يراد به الوطئ اذ في تلك الحالة الانضمام و الاجتماع و قد يراد به العقد اى مجموع الايجاب و القبول و الارتباط الحاصل منهما كقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن لان الوطئ لا يتوقف على اذن الاهل و فى المغرب اصل النكاح الوطئ ثم قيل للتزوج نكاح مجازا لانه سبب للوطئ المباح و قيل النكاح عبارة عن الارتباط المذكور و الايجاب و القبول شرط له و اما على الاول اي على ان يراد به العقد فالايجاب و القبول من الاركان انتهى *

نكاح المتعة عندهم ان يقول الرجل لامرأة متعيني بكذا دراهم مدة عشرة ايام او اياما او بلا ذكر المدة وهذا قد كان مباحا مرتين ايام خيبر و ايام فتح مكة ثم صارت منسوخة باجماع الصحابة و سنده حديث علي رضي الله عنه *

نكاح الموقت عندهم صورته هو صورة المتعة الا انه لا يكون الا بلفظ التزوج او النكاح مع التوقيت كان يقول اتزوجك بكذا مدة كذا و هذا ايضا غير جائز و عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى اذا وقت وقتا لا يعيشان اليه كمائة سنة او اكثر يكون صحيحا كذا في جامع الرموز *

فصل الخاء المعجمة * النسخ بالفتح و سكون السين فى اللغة يقال لمعنيين احدهما الازالة يقال نسخت الشمس الظل و انتسخته اي ازالته و نسخت الريح اثار القدم اى ازالتها و غيرتها و ثانيهما النقل يقال نسخت الكتاب و انتسخته اي نقلت ما فيه الى اخره و نسخت النحل بالحاء المهملة اى نقلتها من موضع الى موضع قال السجستاني النسخ ان يحول ما فى الخلية من النحل و العسل الى اخرى غيرها و منه المناسخة و التناسخ فى الميراث وهى ان تموت ورثة بعد ورثة سمي بذلك لانتقال المال من وارث الى وارث و منه التناسخ فى الارواح لانها تنتقل من بدن الى بدن و اختلف في حقيقته فقيل حقيقة لهما فهو مشترك بينهما لفظا و قيل للاول و هو الازالة و المنقل مجاز باسم اللازم اذ فى الازالة نقل من حالة الى حالة و قيل للثاني و هو النقل و للازالة مجاز باسم الملزوم و عند الحكماء قسم من التناسخ و يفسر بنقل النفس الناطقة من بدن انساني الى بدن انساني اخر كما سيجيء * و عند اهل البديع قسم من السرقة و يسمى انتحالا و قد سبق في فصل القاف من باب السين المهملة * وعند اهل الشرع ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فالدليل الشرعي المتاخر يسمى ناسخا و المتقدم يسمى منسوخا و اطلاق الناسخ على الدليل مجاز لان الناسخ حقيقة هو الله تعالى فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا و خرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية و المراد بخلاف حكمه ما يدافعه و ينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم و الصلوة و ذكر الدليل ليشمل الكتاب و السنة قولا و فعلا و غير ذلك و خرج ما يكون بطريق الانساء و الاذهاب من القلوب من غير ان يرد دليل و دخل فيه

نسخ التلاوة فقط لانه نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة بالحقيقة كجواز الصلوة و حرمة القراءة و المس للجنب و الحائض ونحو ذلك و ان لم تكن التلاوة نفسها حكما قالوا لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم بالنظر الى اللهتعالى و لما كان الحكم الاول مطلقا عن التابيد و التوقيت كان البقاء فيه اصلا عندنا معاشر الحنفية لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه و لذا قيل في بعض الكتب و اما التبديل و هو النسخ فهو بيان انتهاء حكم شرعي مطلق عن التابيد و التوقيت بنص متاخر عن مورده و احترز بالشرعي عن غيره و بالمطلق عن الحكم الموقت بوقت خاص فانه لا يصح نسخه قبل انتهائه فان النسخ قبل تمام الوقت بداء على الله تعالى تعالى عن ذلك و بقيد متاخر خرج التخصيص ولهذا قيل ايضا هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير اوهامنا استمراره لولاه بطريق التراخي و فوائد القيود ظاهرة وقال بعضهم هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يمكن رفعه اذ لا يتصور بطلانه لتحققه وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فلا رفع حينئذ ايضا و لذا فروا من الرفع الى الانتهاء لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل يعني انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق بالمستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون فمودى الرفع و الانتهاء واحد واعلم ان النسخ كما يطلق على ورود دليل شرعي الى اخره كذلك يطلق على فعل الشارع و بالنظر الى هذا عرفه من عرفه بالبيان و الرفع وقد يطلق بمعنى الناسخ و اليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه قيل يرد عليه ان قول العدل نسخ حكم كذا يدخل في الحد مع انه ليس نسخا و ان فعل الرسول عليه الصلوة و السلام قديكون نسخا مع انه يخرج عن الحد واجيب عنهما بان المراد بالدال الدال بالذات و هو قول الله تعالى و خطابه و قول العدل و فعل الرسول انما يدلان بالذات على ذلك القول فان قيل فعلى هذا لا يكون قول الرسول ناسخا قلت يفرق بين قوله و فعله بانه وحي فكانه نفس قول الله تعالى بخلاف الفعل فانه انما يدل عليه قيل قوله لولاه لكان ثابتا يخرج قول العدل لانه قد ارتفع الحكم بقول الشارع رواه العدل ام لا وقوله مع تراخيه يخرج الغاية مثل صم الى غروب الشمس والاستثناء ونحوهما و اليه ذهب الامام ايضا حيث قال هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول و معناه ان الحكم كان دائما في علم الله تعالى و اما مشروطا بشرط لايعلمه الا هو و اجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط فينقطع الحكم و يبطل وما ذلك الا بتوفيقه تعالى اياه فاذا قال قولا دالا عليه فذلك هو النسخ و يرد عليه ايضا الايرادان السابقان و الجواب الجواب السابق و بالنظر الى هذا ايضا قال الفقهاء هو النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده اي مع تراخي ذلك النص عن مورده اي موضع ورد ذلك فخرج الغاية و نحوها و يرد عليه الايرادان السابقان و الجواب الجواب

و قالت المعتزلة ايضا هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا و اعترض عليه بان المقيد بالمرة اذا فعل مرة يصدق هذا التعريف على اللفظ الذي يفيد تقييده بالمرة مع انه ليس بنسخ كما اذا قال الشارع يجب عليك الحج في جميع السنين مرة واحدة و هو قد حج مرة فان قوله مرة واحدة لفظ دال على ان مثل الحكم الثابت بالنص السابق زائل عن المخاطب على وجه لولا ذلك اللفظ لكان مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم عموم النص الذي يدفعه التقييد بالمرة و اعلم ان جميع هذه التعاريف لا تتناول نسخ التلاوة اللهم الا ان يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز في الصلوة و حرمة القرأة على الجنب و الحائض و نحو ذلك كما عرفت سابقا * التقسيم * في الاتقان النسخ اقسام الاول نسخ المامور به قبل امتثاله و هو النسخ على الحقيقة كاية النجوى الثاني ما نسخ مما كان شرعا لمن قبلنا كاية شرع القصاص و الدية او كان امر به امرا جمليا كنسخ التوجه الى بيت المقدس بالكعبة و صوم عاشوراء برمضان و انما يسمى هذا نسخا تجوزا الثالث ما امر به لسبب ثم يزول السبب كالامر حين الضعف والقلة بالصبر و الصفح ثم نسخ بايجاب القتال و هذا في الحقيقة ليس نسخا بل هو من اقسام المنسا كما قال تعالى اوننسها فالمنسي هو الامر بالقتال الى ان يقوي المسلمون و في حالة الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الاذى و بهذا يضعف ما ذكره كثيرون من ان الآيات في ذلك منسوخة بآية السيف و ليس كذلك بل هي من المنسا بمعنى ان كل امر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلة تقتضي ذلك الحكم ثم ينتقل بانتقال تلك العلة الى حكم اخر وليس بنسخ انما النسخ الازالة للحكم حتى لايجوز امتثاله و ايضا النسخ في القران على ثلثة اضرب ما نسخ تلاوته و حكمه معا قالت عايشة رضي الله تعالى عنها وكان فيما انزل الله عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وهن مما يقرأ من القران رواه الشيخان اي قارب النبي صلى الله عليه واله وسلم الوفاة اوان التلاوة نسخت ايضا ولم يبلغ ذلك كل الناس الى بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فتوفي و بعض الناس يقرؤها والضرب الثاني مانسخ حكمه دون تلاوته نحو قل يا ايها الكافرون نسخت بآية القتال و الضرب الثالث مانسخ تلاوته دون حكمه نحو الشيخ و الشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله انتهى * فائدة * محل النسخ حكم شرعي قديمي لم يلحقه تابيد ولا توقيف فتخرج الاحكام الحسية و العقلية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يودي نسخه الى جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء مثل هذا حرام و ذلك حلال و في الاتقان لا يقع النسخ الا في امر اونهي ولو بلفظ الخبر و اما الخبر الذي ليس بمعنى الطلب فلا يدخله النسخ و منه الوعد و الوعيد فمن ادخل في كتاب النسخ كثيرا من ايات الاخبار و الوعد والوعيد فقد اخطأ * فائدة * شرط النسخ التمكن من الاعتقاد و لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عليه و الصلوة والسلام امر ليلة المعراج

بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من الفعل * **فائدة** * الناسخ اما الكتاب او السنة دون القياس و الاجماع فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة بالسنة او الكتاب بالسنة او العكس هذا عند الحنفية و قال الشافعي رحمه الله تعالى بفساد الاخيرين و توضيح المباحث يطلب من التوضيح و العضدي و غيرهما من كتب الاصول *

التناسخ هو عند اهل الفرائض نقل نصيب بعض الورثة بموته قبل القسمة الى من يرث منه و يسمى مناسخة ايضا كما في الشريفي وطريق عمله مشهور مذكور في كتب علم الفرائض و عند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن الى بدن اخر اعلم ان اهل التناسخ المنكرين للمعاد الجسماني يقولون ان النفوس الناطقة انما تبقى مجردة عن الابدان اذا كانت كاملة بحيث لم يبق شيئ من كمالاتها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق البدنية اى الجسمانية فتخلصت و وصلت الى عالم القدس واما النفوس التي بقي شيئ من كمالاتها بالقوة فانها تردد الابدان الانسانية و تنتقل من بدن الى بدن اخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها و اخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان و يسمى هذا الانتقال نسخا و قيل ربما نزلت من البدن الانساني الى بدن حيوان يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع و الارنب للجبان و يسمى هذا الانتقال مسخا و قيل ربما نزلت الى الاجسام النباتية و يسمى رسخا و قيل الى الجمادية كالمعادن و البسائط و يسمى فسخا قالوا هذه التنزلات المذكورة هى مراتب العقوبات و اليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم و قالوا ان النفس في جميع مراتب التنزلات المذكورة تردد في الاجسام حتى تنتقل الى بدن الانسان و تردد في الامم حتى ان تبلغ فيما هو كمالها من العلوم و الاخلاق فتتخلص من الابدان كلها و قد يقال النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول و المتوسطة باجرام سماوية او اشباح مثالية لبقاء حاجتها الى الاستكمال والناقصة بابدان حيوان يناسبه الى ان تتخلص من الظلمات و هذا كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و تهذيب الكلام و العلمي قال الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة الانعام ذهب القائلون بالتناسخ الى ان الارواح البشرية ان كانت سعيدة مطيعة لله تعالى موصوفة بالمعارف الحقة و الاخلاق الطاهرة فانها بعد موتها تنتقل الى ابدان الملوك وربما قالوا انها تنتقل الى مخالطة عالم الملائكة و اما ان كانت شقية جاهلة عاصية فانها تنتقل الى ابدان الحيوانات المناسبة لها و احتجوا بقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم لان لفظ المماثلة يقتضي حصول المساواة في جميع الصفات الذاتية ثم ان القائلين بهذا القول زادوا عليه و قالوا ارواح الحيوانات كلها عارفة بربها و بما يحصل لها من السعادة و الشقاوة و الله تعالى ارسل الى كل جنس منها رسولا من جنسها لانه يثبت بهذه الآية ان الدواب و الطيور امم ثم انه تعالى قال وان من امة الاخلا فيها نذير فهذا تصريح بان لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولا ارسل اليه و الجواب انه يكفي في حصول

المماثلة المساواة في بعض الصفات فلا حاجة الى اثبات ما ذكره اهل التفاسخ *

النفخة بالفتح وسكون الفاء هي ورم ريحي يكون مقاوما لحس اللمس بان يكون صلبا *

المنفخ هو الشيئ الذي في جوهره رطوبة غريبة فضلية غليظة فاذا فعل فيها الحرارة الغريزية استحالت ريحا و لم يتحلل لكثرتها و غلظها و يكون باقي اجزائه غذاء و دواء كاللوبيا و الزنجبيل فهذه الرطوبة غريبة فضلية بالنسبة الى الاجزاء الغذائية او الدوائية غير داخلة في حقيقتها بل خارجة عنها و ان كانت داخلة في حقيقة ذلك الجسم كذا في بحر الجواهر *

فصل الدال المهملة * **النجدات** بالجيم فرقة من الخوارج اصحاب نجدة بن عامر النخعي قالوا لاحاجة للناس الى الامام بل الواجب عليهم النصفة فيما بينهم و يجوز لهم نصبه اذا ارادوا ان تلك الرعاية لاتتم الا بامام يحملهم عليها و وافقهم الازارقة في تكفير علي و الصحابة رضي الله عنهم و خالفهم في الاحكام الباقية و اختلفوا في الجهالات في الفروع فمنهم من قال بانهم معذورون في مثل تلك الجهالات و تسمى عاذرية و منهم من لايقول بذلك كذا في شرح المواقف *

الند بالكسر و التشديد عند المتكلمين هو المثل في الذات و المخالف في الصفات قالوا الله تعالى منزه عن الند كذا في شرح المواقف و في التفسير الكبير الند المثل المنازع و عند اهل التصوف كل شيئ يمنع العبد عن خدمة سيده ومن جملتها النفس و الهواء كما قال تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه و منها الخلق لاجل الرياسة و منها الدنيا و الشيطان انتهى *

الانتقاد بالقاف من باب الافتعال يقال نقدت الدراهم و انتقدتها اي اخرجت منها الزيف كما في الصراح و النقدان يستعمل في عرف الفقهاء بمعنى الذهب و الفضة و الانتقاد عند المحدثين التعليل و المنتقد هو الحديث الذي فيه علة و المراد بالعلة هي العلة بالمعنى اللغوي فيشتمل الشاذ و المعلل فمن المنتقد ما يختلف فيه الرواية بالزيادة و النقص من رجال السناد فان اخرج صاحب الصحيح الطريق المزيدة و علله الناقد بالطريق الناقصة فهو تعليل مردود و ان اخرج صاحب الصحيح الطريق الناقصة و علله الناقد بالطريق المزيدة تضمن اعتراضه دعوى انقطاع فيما صححه و منه ما يختلف الرواية فيه بتغيير بعض الاسناد و منه ما تفرد بعض الرواة فيه دون من هو اكثر عددا او ضبطا ممن لم يذكرها و منه ما تفرد به بعضهم ممن ضعف منهم و منه ما حكم فيه بالوهم على بعض الرواة و منه ما اختلف فيه بتغيير بعض الفاظ المتن هكذا يستفاد من بعض حواشي النخبة و في الارشاد الساري توضيح لذلك و انتقاد نزد اهل تعمية عبارتست از اشارة كردن بعضى از حرفها از براى تصرف كردن دران بوجهي از وجوه چنانكه اول و مفتح و روى و سر و امثال ان گويند و حرف نخستين مراد دارند واخر و امد و نهايت و دامن و امثال ان بكر برند و حرف اخر كلمه قصد كنند و دل و ميانه و مركز و واسطه و مانند ان گويند و حروف وسط كلمه مراد دارند

چون فرد باشد چنانكه در معمى باسم شمس * شعر * گردست دهد بپايت افگندن سر * باشم سر سروران خورشيد افسر * يعني اگر سين را بپاى شم اندازند شمس حاصل آيد مثال ديگر معمى باسم نور الله * شعر * چو برتابد قدت صبر از صنوبر * بپايي لاله درراهت نهد سر * يعنى اگر لفظ صبر از صنوبر دور كنند نو باقي ماند و لاله درپاى راه اندازند و مجموع جمع كنند نور الله حاصل آيد و اين عمل از اقسام اعمال تسهيلى است كذا في بعض الرسائل لمولانا عبد الرحمن الجامي *

فصل الذال المعجمة * المنابذة بالموحدة و هى ان يقول البائع للمشترى اذا نبذت المبيع اليك او يقول المشتري اذا نبذته اليّ فقد وجب البيع كذا فى المغرب * وفي بعض كتب اللغة فى الحديث نهي عن المنابذة والنبذ وهوان يقول الرجل لصاحبه انبذ اليّ الثوب و انبذه اليک ليجب البيع و قيل ان يحضر الرجل القطيع من الغنم فينبذ الحصاة فيقول لصاحبها ان ما اصاب الحجر فهو لي بكذا و هذا غدر وجهل لم يجز و هذه من البيوع في ايام الجاهلية *

النفاذ بالفتح و تخفيف الفاء كما فى الصراح عند اهل القوافي هو حركة الوصل كما في عنوان الشرف و در رساله مولانا جامي گويد نفاذ حركت وصل است وقتيكه لاحق شود بآن وصل خروج و حركت خروج و مزيد را نيزنفاذ ميگويند و حركت نائره را اگرچه كم است نفاذ گويند و هم چنين در منتخب تكميل الصناعت است و عند الاصوليين و الفقهاء هو ترتب الاثر على التصرف كالملك مثلا على البيع فبيع الفضولي منعقد لا نافذ كذا فى التوضيح و فى التلويح النافذ اعم من اللازم و المنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح و النافذ و فى البحر الرائق في باب البيع الفاسد اما البيع الجائز الذي لا نهي فيه فثلثة نافذ لازم و نافذ ليس بلازم و موقوف فالاول ما كان مشروعا باصله و وصفه و لم يتعلق به حق الغير و لاخيار فيه و الثاني ما لم يتعلق به حق الغير و فيه خيار و الموقوف ما تعلق به حق الغير و هو اما ملك الغير او حق بالمبيع لغير المالک فعلى هذا الموقوف قسم من الصحيح و منهم من جعله قسيما له فانه قسم البيع الى صحيح و باطل و فاسد و موقوف و الاول هو الحق اذ لا يضر توقفه على الاجازة كتوقف البيع الذي فيه الخيار على اسقاطه *

فصل الراء المهمله * التناثر بالثاء المثلثة لغة مصدر من باب التفاعل بمعنى السقوط * و عند الاطباء هو سقوط الشعر لضعف نباته كما يكون عقيب الامراض المتطاولة فيقل البخار المتولد منه الشعر او ينعدم بسبب تقليل الغذاء و بسبب ان الطبيعة اشتغلت بمقاومة المرض عن تدبير الشعر و حفظه عن التناثر وقد يفرق بين التناثر و التمرط بان التناثر يكون متفرقا و التمرط ياخذ موضعا مجتمعا كذا في بحر الجواهر *

النجارية بالجيم فرقة من كبار الفرق الاسلامية اصحاب محمد بن الحسين النجار و هم موافقون لاهل

السنة في خلق الافعال و ان الاستطاعة مع الفعل و ان العبد يكتسب فعله و موافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية و حدوث الكلام و هم ثلث فرق البرغوثية و الزعفرانية و المستدركة كذا في شرح المواقف *

النحر بالفتح و سكون الحاء المهملة نزد عروضيان عبارت است از انداختن هر دو سبب و تاي مفعولات بود پس لا بماند بجاي او فع نهند كه دو حرف اول ميزان است و بعضي بجاي سبب خفيف كه از ركني باقي ماند فل نهند چراكه دو حرف ميزان است و فل در كلام عرب بمعني فلان مي ايد و فع مستعمل نيست وان ركن را كه درو نحر واقع شود منحور گويند كذا في عروض سيفي *

النادر بالدال المهملة هو عند الصرفيين ما قل وجوده سواء كان مخالفا للقياس اولا و قد سبق في لفظ الشاذ في فصل الذال من باب الشين المعجمتين *

النذر بالفتح و سكون الذال المعجمة هو لغة الوعد بخير او شر و شرعا الوعد بخير وحدّه بعضهم بانه التزام قربة غير لازمة باصل الشرع و هو ضربان نذر لجاج بفتح اللام و هو كان يقول ان كلمته فلله عليّ صوم او عتق و هو ما اخرج مخرج اليمين سمي لجاجا لوقوعه حال الغضب و اللجاج و نذر تبرر بان يلتزم قربة ان حدثت نعمة او ذهبت نقمة كان يقول ان شفي مريضي فلله علي كذا او يقول فعليّ كذا يسمى تبررا لانه طلب البر و التقرب الى الله تعالى و هو قسمان معلق و سماه الرافعي و غيره نذر مجازاة و غير معلق كذا في شرح المنهاج فتاوى الشافعية و قال الامام الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر الآية النذر ما التزمه الانسان بايجابه على نفسه يقال نذر ينذر و اصله من الخوف لان الانسان انما يعقد على نفسه خوف التقصير في الامر المهم عنده و نذرت القوم انذارا بالتخويف و في الشريعة على ضربين مفسر و غير مفسر فالمفسر ان يقول نذرت لله على عتق رقبة و لله علي حج فههنا يلزم الوفاء به و لا يجزيه غيره و غير المفسر ان يقول نذرت لله على ان لا افعل كذا ثم يفعله او يقول لله علي نذر من غير تسميته فيلزم فيه كفارة يمين لقوله عليه الصلوة و السلام من نذر نذرا و سمى فعليه ما سمى و من نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين انتهى و في جامع الرموز في فصل الاعتكاف النذر ايجاب على النفس مما ليس عليها بالقول و لو اكتفى بالقلب لم يلزمه و في البحر الرائق و حواشي الهداية ما حاصله ان الاصل ان النذر لايصح الا بشروط منها ان يكون الواجب من جنسه شرعا فلم يصح النذر بعيادة المريض وتشييع الجنازة ومنها ان يكون مقصودا لا وسيلة فلم يصح النذر بالوضوء و سجدة التلاوة و الاغتسال و دخول المسجد و مس المصحف و الاذان وبناء الرباطات والمساجد و غير ذلك لانها قربات غير مقصودة و منها ان لا يكون واجبا في الحال و ثاني الحال فلم يصح بصلوة الظهر و غيرها من المفروضات و منها ان لا يكون مستحيل الكون فلو نذر صوم امس او اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره به و منها ان لا يكون النذر بمعصية فانه يحرم عليه الوفاء به و لا بمباح فلايلزم الوفاء بنذر مباح من اكل و شرب و لبس و جماع و طلاق و منها

ان يكون لله تعالى لا للمخلوق فلم يصح اذا قال لبعض الصلحاء يا سيدي فلان ان رد غائبي او عوفي مريضي او قضيت حاجتي فلك من الطعام او الذهب كذا فانه باطل لكونه نذرا للمخلوق اللهم الا ان قال يا الله اني نذرت لك ان شفيت مريضي او رددت غائبي او قضيت حاجتي ان اطعم الفقراء الذين بباب الامام الشافعي او الامام ابى الليث و نحو ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء و النذر لله تعالى و مصرف النذر هو الفقير فما يوجد من الدراهم و الشمع و الزيت و غيرها و ينقل الى قبور الاولياء تقربا اليهم فحرام باجماع المسلمين ما لم يقصدوا بصرفها الى الفقراء الحياء قولا واحدا •

النشر بالفتح و سكون الشين المعجمة عند اهل العربية قد سبق في لفظ اللف في فصل الفاء من باب اللام و بفتحتين عندهم ضد النظم كما يجيئ في فصل الميم و يروى بالثاء المثلثة ايضا في هذا المعنى و يقال له المنثور ايضا ودر مجمع الصنائع مى ارد كلام يا منظوم است و يا منثور و منثور بر سه قسم است مرجز و مسجع و عاري مرجز ان است كه وزن شعر دارد اما قافيه ندارد و مسجع انكه قافيه دارد اما وزن ندارد و عاري ان است كه ازين هردو عاري است يعني نه وزن دارد ونه قافيه قافيه بي وزن شعر نيست چنانكه وزن بي قافيه شعر نيست •

المنشور عند اهل العربية ما مر قبيل هذا و عند اهل الهندسة و الحساب الشكل المجسم الذي يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع و مثلثان و الجمع المناشير وقد يراد به قطعة من كرة مصمتة او مجوفة قد فصلت بسطحين مستويين متوازيين هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في الفصل الحادي عشر من الباب الثاني •

الانتشار هو مصدر من باب الافتعال و هو عند الاطباء صيرورة الثقبة العنبية اوسع مما هي عليه في الطبع و يطلق ايضا على نعوظ الذكر و انتفاخ عصبة الدابة من تعب و هو عيب كذا في بحر الجواهر و يجيئ في لفظ الاتساع ذكره ايضا •

المنتشرة هي عند المنطقيين قضية موجهة مركبة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت غير معين من اوقات وجود الموضوع لا دائما بحسب الذات و المراد بعدم التعيين عدم اعتباره لا اعتبار عدمه سواء كانت موجبة كقولنا بالضرورة كل انسان متنفس في وقت ما لا دائما فالجزء الاول منتشرة مطلقة و الثاني سالبة مطلقة عامة و هو مفهوم اللادوام او سالبة كقولنا بالضرورة لا شيئ من الانسان بمتنفس في وقت ما لا دائما فالجزء الاول منها منتشرة مطلقة سالبة و الثاني موجبة مطلقة عامة وهو مفهوم اللادوام و المنتشرة المطلقة قضية موجهة بسيطة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت ما و المطلقة المنتشرة هي التى حكم فيها بالنسبة بالفعل في وقت ما و الفرق بينها و بين المنتشرة المطلقة هو العموم و الخصوص لانه اذا صدق ثبوت المحمول للموضوع بالضرورة في وقت ما صدق ثبوت المحمول له

بالفعل في وقت ما بلاعكس كلي كذا في شرح الشمسية و قد سبق ما يوضح ذلك في ذكر الضرورة الوقتية •

الفرد المنتشر هو الفرد الغير المعين كما يجيئ في بيان النكرة •

النصرية بالصاد المهملة فرقة من غلاة الشيعة قالوا حل الله في علي فان ظهور الروحاني في الجسماني مما لاينكر كظهور جبرئيل في صورة البشر في الخير و ظهور الشيطان في صورته في الشر ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم و كانوا مؤيدين بتاييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق بصورتهم و نطق بلسانهم و اخذ بايديهم و من ههنا اطلقنا الآلهة على الائمة الا يرى ان النبي قاتل المشركين و عليا قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر و الله يتولى السرائر كذا في شرح المواقف •

المنصورية فرقة من غلاة الشيعة اصحاب ابي منصور العجل نسب هو نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه و طرده ادعى الامامة لنفسه قالوا ان الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه الى ابي منصور و زعموا ان ابامنصور عرج الى السماء و مسح الله راسه بيده و قال يا نبي اذهب فبلغ عني ثم انزله الى الارض و هو الكسف المذكور في قوله تعالى و ان يرد كسفا من السماء الآية و كان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب و قالوا الرسل لا تنقطع ابدا و الجنة رجل امرنا بموالاته و النار رجل امرنا ببغضه و هو ضد الامام و خصمه كابي بكر و عمر والفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم و المحرمات اسماء رجال امرنا ببغضهم و مقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع التكليف عنه كذا في شرح المواقف •

نصرة الداخل بالاضافة عند اهل الرمل اسم شكل مخصوص صورته هكذا ⁝ و نصرة الخارج بالاضافة اسم شكل مخصوص عندهم و صورته هكذا ⁝ •

النصارى بالالف المقصورة قوم عيسى على نبينا و عليه السلام و الضالون منهم ثلث فرق فمنهم من قال ان عيسى ابن الله وهؤلاءهم المسمون بالملكية و منهم من قال ان عيسى هو الله نزل واخذ ابن ادم وعاد يعني تصور بصورة ادم ثم رجع الى تعاليه و هؤلاء يسمون باليعاقبة و منهم من قال ان الله في نفسه عبارة عن ثلثة عن اب و هو الروح القدس و عن ام و هي مريم و عن ابن و هو عيسى كذا في الانسان الكامل في باب التوراة •

النظر بفتح النون و الظاء المعجمة في اللغة نگريستن در چيزي بتامل يقال نظرت الى الشيئ كذا في الصراح و عند المنجمين كون الشيئين على وضع مخصوص في الفلك فان اجتمع الكوكبان غير الشمس و القمر في جزء واحد من اجزاء فلك البروج يسمى قرانا و مقارنة و ان كان احد الكوكبين المجتمعين في جزء واحد شمسا و الآخر كوكبا من الخمسة المتحيرة يسمى احتراقا و ان كان احدهما شمسا و الآخر قمرا سمي اجتماعا و ان لم يجتمع الكوكبان في جزء واحد فان كان البعد بينهما سدس الفلك بان تكون مسافة

ما بينهما ستين درجة من فلك البروج كان يكون احدهما في اول الحمل و الآخر في اول الجوزاء يسمى نظر تسديس و ان كان البعد بينهما ربع الفلك اي تسعين درجة يسمى نظر التربيع و ان كان البعد بينهما ثلث الفلك اي مائة و عشرين درجة يسمى نظر التثليث و ان كان البعد بينهما نصف الفلك اي مائة و ثمانين درجة يسمى مقابلة و مقابلة النيرين اي الشمس و القمر يسمى استقبالا و نظرات القمر تسمى امتزاجات و ممازجات قمر و مقارنة الكواكب بعقدة القمر تسمى مجاسدة و ان لم يكن البعد بينهما كذلك فلا نظر بينهما اعلم ان نظر كل برج الى ثالثه هو التسديس الايمن و الى الحادي عشر هو التسديس الايسر و الى خامسه التثليث الايمن و الى تاسعه التثليث الايسر و الى رابعه التربيع الايمن و الى عاشره التربيع الايسر و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو بدانكه عبد العلي البرجندي درشرح زيج الغ بيكي ميگويد انظار سوى نظر مقابله دو قسم اند يكى بر توالي و انرا انظار اولى خوانند بجهت انكه حركات كواكب باين جانب است پس گويند كه اول اين انظار وقوع مى يابد و ديگري بر خلاف توالي و انرا انظار ثانيه گويند و انظار اولى را يسرى گويند و انظار ثانيه را يمنى چه اهل احكام فلك را چون انسان مستلقي توهم كرده اند كه سر او بجانب قطب شمال باشد و قسي اين انظار گاهى از منطقة البروج اعتبار كنند و نظرات كه در دفتر تقويم مى نويسند بنابرين اعتبار است و گاهى از معدل النهار و انرا در احكام مواليد معتبر دارند و انرا مطارح شعاعات و مطارح انوار نيز گويند و تخصيص مطرح شعاع باين مواضع بجهت انست كه اثار از وقوع شعاع درين مواضع بظهور مي ايد چه صحت ان بتجارب بسيار معلوم شده و الا شعاع انها بجميع اجزاء فلك ميرسد انتهى كلامه * و نظرات بيوت و اشكال و نقاط در علم رمل بهمين طور ميگيرند مگر انكه بجاي اجزاء فلك البروج بيوت رمل ملاحظه ميكنند و بجاى كواكب اشكال با نقاط اعتبار نمايند و اما عند غيرهم كالمنطقيين فقيل هو الفكر و قيل غيره وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الفاء و قال القاضي الباقلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن و المراد بالفكر انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد فان ما لا يكون انتقالا بالقصد كالحدس و اكثر حديث النفس لا يسمى فكرا و ذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب العلم او الظن فيسمى نظرا وقد لايكون كذلك فلا يسمى به فالفكر جنس له و ما بعده فصل له وكلمة او لتقسيم المحدود دون الحد و حاصله ان قسما من المحدود حده هذا اي الفكر الذي يطلب به علم و قسما اخر حده ذاك اي الفكر الذي يطلب به ظن فلا يرد ان الترديد الابهام فينافي التحديد و المراد بغلبة الظن هو اصل الظن و انما زيد لفظ الغلبة تنبيها على ان الرجحان ماخوذ في حقيقة فان ماهية الظن هي الاعتقاد الراجح فلا يرد ان غلبة الظن غير اصل الظن فيخرج عنه ما يطلب به اصل الظن و المراد بطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون و عدمها فان المقصود الاصلي كالعمل في الاجتهاديات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم الذي غلب

على ظن المجتهد كونه مستفادا من الدليل بحسب العمل به عليه من غير التفات الى مطابقته و عدم مطابقته سيما عند من يقول باصابة كل مجتهد و اذا يثاب المجتهد المخطئ فلا يرد ان الظن الغير المطابق جهل فيلزم ان يكون الجهل مطلوبا و هو ممتنع اذ لا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن مطلقا طلب الاخص الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل وهذا التعريف يتناول النظر في التصور وفي التصديق لان التصور مندرج في العلم و كذا التصديق اليقيني مندرج فيه فيتناول القطعي باعتبار مادته و صورته كالنظر القياسي البرهاني و الظني من حيث المادة كالنظر القياسي الخطابي و من حيث الصورة كالاستقراء و التمثيل و كذا يتناول النظر الصحيح و الفاسد اعلم ان للنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرون انه اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة وهم ارباب التعاليم القائلون بالتعليم و التعلم يقولون ان النظر ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول و بعبارة اخرى ترتيب علوم الخ اذ العلم والمعلوم متحدان والترتيب فعل اختياري لابد له من علة غائية فالباعث على ذلك الفعل التادي الى المجهول يقينا اوظنا او احتمالا فهو الفكر فخرج عنه المقدمة الواحدة لان الترتيب فيها ليس للتادي بل لتحصيل المقدمة و كذا خرج اجزاء النظر و ترتيب الطرفين والنسبة الحكمية اوبعضها في القضية لتحصيل الوقوع واللاوقوع المجهول و كذا خرج التنبيهات و كذا خرج الحدس لانه سنوح المبادي المرتبة دفعة من غير اختيار سواء كان بعد طلب اولا و ايضا ليس له غاية لعدم الاختيار فيه و دخل فيه ترتيب المقدمات المشكوكة المناسبة بوجود غرض التادي احتمالا وكذا التعليم لانه فكر بمعونة الغير و كذا الحد و الرسم الكاملان الا ان الاول موصل الى الكنه و الثاني الى الوجه لكنه يخرج عنه التعريف بالفصل و الخاصة وحدهما وكون كل منهما قليلا ناقصا كما قاله ابن سينا لايشفي العليل لان الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها او كثر ولهذا غير البعض هذا التعريف فقال هو تحصيل امر او ترتيب امور للتادي الى المجهول وكذا دخل فيه قياسا المساواة و الاستلزام بواسطة عكس النقيض و ان اخرجوهما عن القياس لعدم اللزوم لذاته و كذا النظر في الدليل الثاني لان المقصود منه العلم بوجه دلالته و هو مجهول و انما قيل للتادي و لم يقل بحيث يودي ليشتمل النظر الفاسد صورة او مادة فيشتمل المغالطات المصادمة للبديهيات كالتشكيك المذكور في نفس اللزوم ونحوه لان الغرض منها التصديق للاحكام الكاذبة و ان لم يحصل ذلك و غير البعض هذا التعريف بما مر فقال النظر ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره و المراد بالعقل النفس لان الملاحظة فعلها و ان المجردات علمها حضوري لا حصولي و المتبادر من الملاحظة ما يكون بقصد و اختيار فخرج الحدس ثم الملاحظة لاجل تحصيل الغير تقتضي ان يكون ذلك لتحصيل غاية مترتبة عليه في الجملة فلا يرد النقض بالملاحظة التي عند الحركة الاولى و الثانية اذ لا يترتب عليه التحصيل اصلا بل انما يترتب على الملاحظة التي هي من ابتداء الحركة الاولى الى انتهاء الحركة الثانية نعم يترتب على الملاحظة بالحركة الاولى في التعريف بالمفرد

و هي فرد منه فتدبر نظهر شمول هذا التعريف ايضا لجميع الاقسام واما من يرى ان النظر مجرد التوجه الى المطلوب الادراكي بناء على ان المبدأ عام الفيض متى توجهنا الى المطلوب افاضه علينا من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة عن حصول المطلوب و منهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات اي المطالب و تحديق النظر بالبصر نحو المبصرات و قد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلثة مواجهة البصر و تقليب الحدقة نحوه طلبا لرويته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلثة التوجه نحو المطلوب اى في الجملة بحيث يمتاز المطلوب عما عداه كما يمتاز المبصر عن غيره بمواجهة البصر و تحديق العقل نحوه طلبا لادراكه اى التوجه التام اليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدقة الى المبصر و تجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة فان قلت الاستعانة بالمعلومات بديهية فكيف ينكرها قلت لعله يقول ان احضار المعلومات طريق من طرق التوجه فانه يفيد قطع الالتفات الى غير المطلوب و لذا قد يحصل المطلوب بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ما هو طريقة حكماء الهند و اهل الرياضة والظاهر هو مذهب ارباب التعاليم قيل والتحقيق الذي يرفع النزاع من المتقدمين و المتاخرين هو ان الاتفاق واقع على ان النظر و الفكر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات و لا شك ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لابد له من معلومات مناسبة اياه كالذاتيات في الحدود واللوازم الشاملة في الرسوم والحدود الوسطى في الاقترانيات وقضية الملازمة في الشرطيات و لا شك ايضا في انه لايمكن تحصيله من تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها و من هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بامر تصوري او تصديقي و حاولنا تحصيله على وجه اكمل سواء قلنا ان ذلك الوجه هو المطلوب او ان المطلوب ذلك الامر بهذا الوجه فلابد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى معلوم اخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب و هي المسماة بمباديه ثم ايضا لابد ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يودي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور بذلك الوجه الناقص و منتهاها اخر ما يحصل من تلك المبادي و مبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب و منتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فالحركة الاولى تحصل المادة اى ما هو بمنزلة المادة اعني مبادي المطلوب التي يوجد معها الفكر بالقوة و الحركة الثانية تحصل الصورة اى ما هو بمنزلة الصورة اعنى الترتيب الذي يوجد معه الفكر بالفعل و الا فالفكر عرض لا مادة و لا صورة فذهب المحققون الى ان الفعل المتوسط بين المعلوم و المجهول للاستحصال هو مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية اذ به يتوصل الى المجهول توصلا اختياريا للصناعة الميزانية فيه مدخل تام فهو النظر بخلاف

الترتيب المذكور اللازم له بواسطة الجزء الثاني اذ ليس له مدخل تام لانه بمنزلة الصورة فقط و ذهب المتاخرون الى ان النظر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الثانية لان حصول المجهول من مباديه يدور عليه وجودا و عدما و اما الحركتان فهما خارجتان عن الفكر والنظر الا ان الثانية لازمة له لاتوجد بدونه قطعا و الاولى لا تلزمه بل هي اكثري الوقوع معه اذ سنوح المبادي المناسبة دفعة عند التوجه الى تحصيل المطلوب قليل فالنزاع بين الفريقين انما هو في اطلاق لفظ النظر لا بحسب المعنى اذ كلا الفريقين لا ينكران ان مجموع الحركتين فعل صادر من النفس متوسط بين المعلوم و المجهول في الاستحصال كما لاينكران الترتيب اللازم للحركة الثانية كذلك مع الاتفاق بينهما على ان النظرين امران من هذا القبيل و مختار الاوائل اليق بصناعة الميزان ثم ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب و تجريد الذهن عن الغفلات و تحديق العقل نحو المعقولات فتامل حتى يظهر لك ان هذه التعريفات كلها تعريفات باللوازم و حقيقة النظر هي الحركتان و ان لا نزاع بينهم بحيث يظهر له ثمرة في صورة من الصور اعلم ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات قال السيد السند في حواشي العضدي ان قلت ما ذا اراد القاضي بالنظر المعرف بما ذكره امجموع الحركتين كما هو راى القدماء ام الحركة الثانية كما ذهب اليه المتاخرون قلت الظاهر حمله على المعنى الاول اذ به يحصل المطوب لا بالحركة الثانية وحدها انتهى و فيه اشارة الى جواز حمله على المعنى الثاني * فائدة * المشهوران النظر و الفكر يختصان بالمعقولات الصرفة لا يجريان في غيرها و الظاهر جريانهما في غيرها ايضا كقولك هذا جسم لانه شاغل للحيز و كل شاغل للحيز جسم كذا ذكر ابو الفتح في حاشية الجلالية للتهذيب و بقي ههنا ابحاث فمن ارادها فليرجع الى حواشي شرح المطالع في تعريف المنطق * التقسيم * ينقسم النظر الى صحيح يودي الى المطلوب وفاسد لا يودي اليه و الصحة و الفساد صفتان عارضان للنظر حقيقة لا مجازا عند المتاخرين فان الترتيب الذي هو فعل الناظر يتعلق بشيئين احدهما بمنزلة المادة في كون الترتيب به بالقوة وهو المعلومات التي يقع فيها الترتيب و الثاني بمنزلة الصورة في حصوله به بالفعل و هو تلك الهيئة المترتبة عليها فاذا اتصف كل منهما بما هو صحته في نفسه اتصف الترتيب بالصحة التي هي صفته و الا فلا بخلاف ما اذا كان عبارة عن الحركتين لان الحركة حاصلة بالفعل من مبدأ المسافة اعني المطلوب المشعور به بوجه الى منتهاها اعني الوجه المجهول و ليست بالقوة عند حصول المعلوم و بالفعل عند حصول الهيئة فلا يكون صحة النظر حينئذ بصحة المادة و الصورة بل بترتيب ما لاجله الحركة اعني حصول المعلومات المناسبة و الهيئة المنتجة و بخلاف ما اذا كان النظر عبارة عن التوجه المذكور فان العلوم السابقة لامدخل لها في التادية حينئذ فلا يكون صحته بصحة المادة والصورة ايضا قيل يرد على التعريفين قولنا زيد حمار و كل حمار جسم فانه يدخل في الصحيح

مع انه فاسد المادة اقول لانسلم تاديته الى المطلوب فان حقيقة القياس على ماصرح به السيد السند في حواشي العضدي وسط مستلزم للاكبر ثابت للاصغر و ههنا لايثبت الوسط للاصغر فلا اندراج فلا تادية في نفس الامر نعم انه يودي بعد تسليم المقدمتين و منهم من قسم النظر الى جلي و خفي و هذا بعيد لان النظر امر يطلب به البيان فجلاؤه و خفاؤه انما هو بالنظر الى بيانه و كشفه للمنظور فيه و هو لايجامعه اصلا لكونه معدا له فلا يتصف بصفاته حقيقة بل مجازا فما وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلي و هذا نظر خفي فمحمول على التجوز * فائدة * لا اختلاف في افادة النظر الصحيح الظن بالمطلوب و اما في افادته العلم به فقد اختلف فيه فالجمهور على انه يفيد العلم و انكره البعض وهم طوائف الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا و هم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ و بانه لاطريق للعلم سوى الحس الثانية المهندسون قالوا انه يفيد العلم في الهندسيات و الحسابيات دون الالهيات و الغاية القصوى فيها الظن و الاخذ بالاحرى و الاخلق بذاته تعالى و صفاته و افعاله الثالثة الملاحدة قالوا انه لايفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم يرشدنا الى معرفته تعالى و يدفع الشبهات عنا * فائدة * اختلف في كيفية حصول العلم عقيب النظر الصحيح فمذهب الشيخ الاشعري انه بالعادة بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء بلا واسطة و انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء و لا يجب عليه ايضا و لا علاقة توجيه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار و الري بعد شرب الماء و مذهب المعتزلة انه بالتوليد و ذلك انهم اثبتوا لبعض الحوادث موثرا غير الله تعالى و قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة اي بلا واسطة فعل اخر منه و اما بالتوليد اي بتوسطه و النظر فعل للعبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل اخر هو العلم و مذهب الحكماء انه بسبب الاعداد فان المبدأ الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا و هو العقل الفعال او الواجب تعالى بتوسط سلسلة العقول موجب عندهم عام الفيض و يتوقف حصول الفيض على استعداد خاص يستدعيه ذلك الفيض و الاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما و النتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا اي لزوما عقليا و مذهب الامام الرازي انه واجب اي لازم عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني و امام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد و نقل في شرح المقاصد عن الامام الغزالي انه مذهب اكثر اصحابنا و القول بالعادة مذهب البعض * فائدة * شرط النظر في افادته العلم اما مطلقا صحيحا كان او فاسدا فبعد الحيوة امران وجود العقل الذي هو مناط التكليف و ضده و هو ما ينافيه فمنه ما هو عام يضاد النظر و غيره و هو كل ما هو ضد للادراك من النوم و الغفلة و نحوهما و منه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه و هو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب و الجهل المركب به اذ صاحبهما

لا يتمكن من النظر فيه و اما العلم بالمطلوب من وجه اخر فلابد فيه ليتمكن طلبه و من يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا و يطلب دليلا اخر فهو ينظر في وجه دلالة الدليل الثاني وهو غير معلوم و اما الشرط للنظر الصحيح بخصوصه فامران ان يكون النظر في الدليل لا في الشبهة و ان يكون من جهة دلالته على المدلول * فائدة * النظر في معرفته تعالى واجب اجماعا منا ومن المتعزلة و اختلف في طريق ثبوت هذ الوجوب فعندنا هو السمع و عند المعتزلة العقل اعلم ان اول ما يجب على المكلف عند الاكثرين و منهم الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف و قيل هو النظر فيها لان المعرفة واجبة اتفاقا و النظر قبلها وهو مذهب جمهور المعتزلة و قيل هو اول جزء من اجزاء النظر وقال القاضي و اختاره ابن فورك و امام الحرمين انه القصد الى النظر وقال ابو هاشم اول الواجبات الشك وهذا مردود بلا شبهة * فائدة * القائلون بان النظر الصحيح يفيد العلم اختلفوا في الفاسد فقال الرازي انه يفيده مطلقا و المختار عند الجمهور و هو الصواب انه لا يفيده مطلقا و البعض على ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزمه و الا فلا و ان شئت توضيح تلك الابحاث فارجع الى شرح المواقف* و شرح الطوالع *

النظري بياء النسبة يطلق على مقابل الضروري و يسمى كسبيا و مطلوبا ايضا وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة و على مقابل العملي و قد سبق في المقدمة *

علم النظر و الاستدلال هو علم الكلام و قد سبق في المقدمة *

النظير كالكريم عند اهل العربية يطلق على المثال مجازا و حقيقة على اعم منه و قد سبق في فصل اللام من باب الميم *

نظيرة الانقلاب الصيفي و الشتوي مرت في تفسير دائرة معدل النهار في فصل الراء من باب الدال المهملتين *

النظائر قال اهل العربية الفرق بين النظائر و الوجوه ان الوجوه اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان كلفظ الامة و النظائر كالالفاظ المتواطئة و قيل النظائر في اللفظ والوجوه في المعاني وضعف انه لو اريد هذا لكان الجميع في الالفاظ المشتركة وهم يذكرون في الكتب اللفظ الذي معناه واحد في مواضع كثيرة فيجعلون الوجوه نوعا لاقسام و النظائر نوعا اخر و قد جعل بعضهم ذلك من انواع المعجزات القران حيث كانت الكلمة الواحدة تنصرف الى عشرين وجها و اكثر و اقل و لا يوجد ذلك في كلام البشر و لذلك تفصيل في القران *

المناظرة هي علم يعرف به كيفية اداب اثبات المطلوب و نفيه او نفي دليله مع الخصم كما في الرشيدية و الآداب الطرق و موضوع هذا العلم البحث و تطلق المناظرة ايضا في اصطلاح اهل هذا العلم على النظر من الجانبين في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب وقيل توجه الخصمين في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب اي توجه المتخاصمين الذين مطلب احدهما غير مطلب الآخر اذا توجها في النسبة و ان كان

ذلك التوجه فی النفس كما كان للحكماء الاشراقيين و كان غرضهما من ذلك اظهار الحق و الصواب يسمى ذلك التوجه بحسب الاصطلاح مناظرة و بحثا كما فی الرشيدية ايضا *

المناظر كمساجد جمع منظر اسم ظرف وعلم المناظر علم يعرف به كيفية مقدار الاشياء بسبب قربها وبعدها عن نظر الناظر كذا ذكر القاضي الرومي فی الحواشي المعلقة على شرح الملخص فی الهيئة

اختلاف المنظر قد سبق في لفظ الاختلاف في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة *

التناظر نزد منجمان انرا اتصال طبيعي نيز نامند وبجاي اتصالات نظر بكار برند و اين بر سه نوع ست تسديس و تربيع و مقابله و نسبت او دو نوع است اول نسبت موافقت مطالع دويم نسبت درازي روز وشب و اين چنان بود كه بعد دو كوكب از دو نقطهٔ اعتدال برابر اتفاق افتد مثلا چون كوكبي در بيستم درجهٔ حمل بود و كوكبي در دهم درجهٔ حوت ميان هر دو تسديس است كه اين هر دو درجه موافق اند در مطالع بجهت انكه بعد هر دو از اول حمل مساوى است بر توالي حمل و بر خلاف توالي حوت پس چون دو كوكب درين دو جزو باشند بجاى نظر تسديس نشيند و همچنين ثور و دلو در مطالع موافق اند ثور بر توالى ودلو بر خلاف توالي و اين تربيع بود و اجزاء جوزا با جدي موافق اند بر توالى و اين بجاي مقابله نشيند و اگر ابتداى ان قسمت از ميزان كنند حكم همين باشد ان اجزاء را كه موافق باشند در درازي روز بعد ايشان از دو نقطهٔ انقلاب برابر باشد چنانكه اجزاء سرطان تا جوزا بر خلاف توالي و اجزاء جوزا تا سرطان بر توالي پس كوكبي در بيستم درجهٔ سرطان باشد و ديگرى در دهم درجهٔ جوزا ميان هر دو تسديس باشد و همچنين اسد را با ثور و سنبله را با حمل و ميزان را با حوت و عقرب را با دلو و قوس را با جدي واگر از نقطهٔ جدي ابتدا گيرند همين حكم دارد اين در شجره گفته بدانكه بودن دو كوكب در دو طرف دو نقطهٔ اعتداليين ببعد متساوي مسمى است بتناظر مطلعى و بودن دو كوكب در دو طرف دو نقطهٔ انقلابين ببعد متساوى مسمى است بتناظر زماني اين در توضيح التقويم گفته و تناظر مطلعي را اتفاق قوت نيز نامند و تناظر زمانى را اتفاق طريقت نيز گويند كذا في كفاية التعاليم *

التنافر بالفاء عند اهل المعاني يطلق على وصف فى الكلمة يوجب ثقلها على اللسان سواء كان لتنافر نفس الحروف اولتنافر كيفياتها اولهما فقالى بالتقاء الساكنين مشتمل على تنافر الحروف من حيث كيفياتها نعم هو داخل في مخالفة القياس ايضا و من التنافر ما هو يوجب التناهي فى الثقل نحو الهعخع بكسر الهاء و فتح الخاء المعجمة بمعنى المنبت الاسود في قول اعرابي سئل عن ناقته فقال تركتها ترعى الهعخع ومنه ما هو دون ذلك نحو مستشزرات في قول امرأ القيس * مصراع * غدائره مستشزرات الى العلى * اى مرتفعات الى العلى و تنافر الكلمات ان تكون الكلمات بسبب اجتماعها ثقيلة على اللسان اما في نهاية الثقل

كقول الشاعر • مصراع • وليس قرب قبر حرب قبر • فان التنافر ليس في قرب و لا في قبر بل عند اجتماعهما حصل على اللسان ثقل جدا و اما دون ذلك كقول ابي تمام • مصراع • كريم متى امدحه امدحه و الورى معي • فان في امدحه من ثقل لما بين الحاء و الهاء من القرب لكن لا الى حد يخرج به الكلمة عن الفصاحة فاذا تكرر كمل الثقل اى بلغ حدا لا يتحمله الفصيح و ذلك لانه تكرر اجتماع الحاء و الهاء وادى الى اجتماع حروف الحلق الا ان التنافر لم يحصل فيه من حروف كلمة واحدة فلم يعد في تنافر الحروف نافهم و التنافر مطلقا سواء كان تنافر الحروف او تنافر الكلمات مخل بالفصاحة و زعم بعضهم ان من التنافر جمع كلمة مع كلمة اخرى غير مناسبة لها كجمع سطل مع قنديل ومسجد بالنسبة الى الحمامي مثلا و هو وهم لانه لا يوجب الثقل على اللسان فهو انما يخل بالبلاغة دون الفصاحة اعلم ان مرجع معرفة تنافر الحروف و الكلمات هو الحس لكن لا اعتماد على كل حس بل الحاكم النافذ الحكم حس العربي الذى له سليقة فى الفصاحة او كاسب الذوق السليم من ممارسة التكلم بالفصيح و التحفظ عن التكلم بغير الفصيح و ليس التنافر لكمال تباعد الحروف بحسب المخارج و الا لكان مرجعه الى علم المخارج و لا لقربه كذلك لذلك و لا لاختلاف الحروف فى الاوصاف من الجهر و الهمس الى غير ذلك و الا لكان المرجع ضبط اقسام الحروف و اياك ان تذهب الى شيئ منها اذ الكل مبني على الغفلة عن تعيين مرجع التنافر و عن كثير من المركبات الفصيحة الملتئمة من المتباعدات نحو علم و فرح و الملتئمة من المتقاربات نحو جيش و شجي و من مال الى ان اجتماع المتقاربات المخارج سبب للتنافر لزمه عدم فصاحة الم اعهد و الجواب عنه بان فصاحة الكلام لا تتوقف على فصاحة جميع كلماته بل على فصاحة الاكثر بحيث يكون غير الفصيح مغموزا فيه مستورا على الذائقة لفصاحة الكلمات الكثيرة كما تستر الحلاوة الشديدة المرارة القليلة و بعدم فصاحة كلمة من ذلك الكلام لا يخرج عن الفصاحة كما ان الكلام العربي لا يخرج عن كونه عربيا بوقوع كلمة عجمية فيه تكلف جدا من غير داع هكذا يستفاد من المطول و الاطول في تعريف الفصاحة •

النكرة بالفتح و كسر الكاف ضد المعرفة كما ان التنكير ضد التعريف و قد سبق في فصل الفاء من باب العين المهملة •

المنكر بضم الميم و فتح الكاف المخففة عند المحدثين مقابل المعروف و قد سبق في فصل الفاء من باب العين المهملة و قال البعض المنكر بمعنى الشاذ و الحق الفرق بينهما كما مر في فصل الذال من باب الشين المعجمتين •

الانكار عند المنجمين نوع من الاتصال كما يجيئ في فصل اللام من باب الواو •

الانكاري عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع المنكر للحكم كما قال تعالى حكاية عن رسل عيسى عليه السلام إذ كذبوا فى المرة الاولى انا اليكم مرسلون و يجب التاكيد ههنا بحسب الانكار قوة و ضعفا

هكذا يستفاد من الاطول في باب الاسناد الخبري •

النور بالضم وسكون الواو لغة اسم للكيفية العارضة من الشمس و القمر و النار على ظواهر الاجسام الكثيفة كالارض ومن خاصيته ان يصير المرئيات بسببه متجلية منكشفة و لهذا قيل في تعريفه هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره كذا في كشف البزدوي فعلى هذا هو يرادف الضوء و قد يقال النور يختص بالمنير بالواسطة كالقمر و الضوء بالمضيئ بالذات و قد سبق في فصل الالف من باب الضاد المعجمة وقال الصوفية النور عبارة عن الوجود الحق باعتبار ظهوره في نفسه و اظهاره لغيره في العلم و العين و يسمى شمسا ايضا كذا في شرح الفصوص في الفص اليوسفية و در مجمع السلوك مي ارد بدانكه نور احد حقيقي ذات و وجه ونفس دارد نظر بهستي اين نور ديگر و نظر بدين نور كه عام است تمام موجودات را ديگر و نظر بمجموع هر دومرتبه ديگر چون اين هر سه نظر را دانستي دريافتي هستي ذات نور است و عموم اين نور تمام موجودات را مرتبهٔ وجه اين نور است و مجموع هستي هردو مرتبهٔ نفس اين نور است و صفات اين نور در مرتبهٔ ذات اند و اسامي اين نور در مرتبهٔ وجه اند و افعال اين نور در مرتبهٔ نفس اند اى عزيز اين نور عام است تمام موجودات را و بقاى موجودات ازين نور است هيچ ذره از ذرات موجودات نيست كه نور خداي بآن محيط نيست اين عموم و احاطه را وجه اين نور گويند پس بهركه روى اوردي بوجه اين نور روى اوردي فاينما تولوا فثم وجه الله هركه بدين نور حقيقي رسيد جميع كارهاى او بانجام رسيد و اينرا صاحب علم ظاهري نداند عارف كامل بايد كه بداند هركه بوجه خداي رسيد خدايرا ميپرستد اما مشرك است و ما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون و هركه بذات خداى رسيد خداي را ميپرستد اما موحد است انتهى وقال الحكماء الاشراقيون لاشيئ اغنى عن التعريف من النور فان النور هو الظهور او زيادته و الظهور اما ذوات جوهرية قائمة بنفسها كالعقول و النفوس او هيآت نورانية قائمة بالغير روحانيا كان او جسمانيا ولان الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور بالنسبة الى الخفاء و النور الى الظلمة فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء بالنسبة الى الظهور و من الظلمة الى النور فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار ثم النورهو الضوء بالحقيقة و ان كان يطلق مجازا على الواضح عند العقل باعتبار ان الواضح ظاهر عند العقل فيكون نورا فالشيئ ينقسم الى نور و ضوء في حقيقة نفسه اي في ذاته و الى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه وهو الظلمة فان الظلمة هي عدم النور على ما هو راى الاقدمين من الحكماء فالهواء عندهم مظلم وقال المشاؤن ان الظلمة عدم النور فيما من شانه ان يستنر فلا يكون الهواء مظلما عندهم لامتناع التنور عليه لشفيفه و الاول هو الحق فان من فتح العين في الليلة الظلمانية و لم ير شيئا سمي ما عنده مظلما جدارا كان او هواء او غيرهما و النور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره و يسمى بالنور العارض و النور العرضي و الهيئة و هو ما لا يقوم بذاتها بل تفتقر الى محل يقوم به سواء كان محله

الاجسام المنيرة كالشمس و القمر او المجردة و الى ما ليس هيئة لغيره بل هو قائم بذاته و يسمى بالنور المجرد و النور المحض و هو اما فقير و محتاج كالعقول و النفوس و اما غني مطلق لا انتقار فيه بوجه من الوجوه اذ ليس وراءه نور و هو الحق سبحانه و يسمى نور الانوار لان جميع الانوار منه و النور المحيط لاحاطته جميعها و كمال اشراقه و نفوذه فيها الطفه و النور القيوم لقيام الجميع به و النور المقدس اى المنزه عن جميع صفات النقص حتى الامكان و النور الاعظم الاعلى اذ لا اعظم و لا اعلى منه و نور النهار لانه يستر جميع الانوار كالشمس يستر جميع الكواكب و النور الاسفهبد هو مدبر الفلك و هو نفسه الناطقة سمي به لان الاسفهبد باللسان الفهلوي زعيم الجيش و راسه و النفس الناطقة رئيس البدن و ما فيه من القوى ثم ما ليس بنور في حقيقة نفسه اعنى الظلمة ينقسم الى مستغن عن المحل و هو الجوهر الفاسق اى الجوهر الجسماني المظلم في ذاته فانه من حيث الجسمية مظلم لانور فيه اذ نوريته ليست من ذاته بل من غيره كهيئة نورية حاصلة فيه من الغير و الى ما هو هيئة لغيره و هو ما لا يستغني عن المحل و هو الهيئة الظلمانية و هو المقولات التسع العرضية سوى النور العارض هذا كله خلاصة ما في شرح اشراق الحكمة •

النائرة نزد شعراي عجم حرفيست كه بمزيد پيوندد و اورا نائر نيز گويند خواه يكي باشد مانند شين درين بيت • شعر • اين دل كه بدست تو سپردستمش • بازده اي جان كه نبردستمش • و روي اينجا دال است و وصل سين و خروج تا و مزيد ميم و نائره شين و خواه بيشتر چون ميم و شين درين بيت • شعر • اين دل كه بدست تو سپردستيمش • اي جان بده اكنون كه نبردستيمش • و رعايت تكرار نائره مطلقا در قوافي واجب است هكذا في منتخب تكميل الصناعة •

النهر بالفتح و سكون الهاء و فتحها بمعني جوى الانهار الجمع كما في الصراح في جامع الرموز في كتاب احياء الموات في شرح قوله لاحريم للنهر النهر المجرى الواسع للماء فانه فوق الساقية و هي فوق الجدول كما في المغرب فهو مجرى كبير لا يحتاج الى الكري في كل حين انتهى كلامه و في البرجندي في شرح هذا القول النهر في الاصل المجرى الواسع للماء و المراد ههنا مطلق مجرى الماء اذا كان على وجه الارض انتهى كلامه و قوله اذا كان على وجه الارض احتراز عن القناة فانها مجرى الماء تحت الارض قال الفقهاء هو قسمان عام و خاص فالنهر العام عند ابي حنيفة و محمد رحمهما الله ما يجري فيه السفن و قد اطلق في الاصل ذكر السفن و قيل اريد بها اصغر السفن فدجلة و فرات نهر عام و الخاص بخلافه و عند ابي يوسف رحمه الله النهر الخاص ما يسقى منه قراحان او ثلثة او بستانان او ثلثة و ما زاد على هذا فهو عام كما في الكافي و القراح قطعة من الارض لا مجرى لها و ذكر شيخ الاسلام ان المشائخ اختلفوا فيه فقيل الخاص ما يتفرق ماؤه بين الشركاء و لا يبقى اذا انتهى الى اخر الاراضي و لا يكون له منفذ الى المفاوز التي

لجماعة المسلمين و العام ما يتفرق و يبقى وله منفذ وعامة المشايخ على انه ما كان شركاؤه لا يحصون و الخاص ما كان شركاؤه جمعا يحصى و اختلفوا فيما لا يحصى فقيل ما يحصى هو اربعون وقيل مائة و قيل خمسمائة و قال بعض مشايخنا ان الاصح انه مفوض الى مجتهد في زمانه و ههنا اقوال اخر يطلب من شروح مختصر الوقاية في كتاب الشفعة •

النهار بالفتح لغة ضوء واسع ممتد من الطلوع الى الغروب و عرفا زمان هذا الضوء و شرعا من الصبح الى المغرب كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم و يجيئ ايضا في لفظ اليوم في فصل الميم من باب الياء التحتانية •

قوس النهار سبق في فصل السين المهملة من باب القاف •

فصل الزاء المعجمة

التنجيز بالجيم مصدر من باب التفعيل و هو فى اللغة التعجيل و فى الشريعة ايقاع الطلاق فى الحال كذا في جامع الرموز في فصل شرط صحة الطلاق •

الناشزة هي في اصطلاح الفقهاء المرأة التي خرجت من منزل الزوج و منعت نفسها منه بغير حق كذا فى المسكيني شرح الكنز في باب النفقة •

فصل السين المهملة

النجس بفتح النون والجيم عند الفقهاء عين النجاسة و بكسر الجيم وفتح النون ما لا يكون طاهرا و اما فى اللغة فهما متساويان يقال نجس الشيئ ينجس فهو نجس و نجس كذا في شرح الوقاية و هكذا في خزانة الروايات حيث قال النجس بكسر الجيم هو الشيئ الذي اصابته النجاسة و النجس بالفتح ما استقذر به كما فى الشاهان انتهى و النجس بفتحتين على قسمين خفيف و غليظ فالنجاسة الغليظة ما ورد في نجاستها نص و لم يعارضه نص اخر اختلف الناس فيه اواتفقوا لان الاختلاف بناء على الاجتهاد الذي لا يكون حجة في مقابلة النص وان عارضه نص اخر فهي خفيفة اتفقوا او اختلفوا لان النص يوثر في تخفيف الحكم و ان لم يعمل به و هذا عند ابي حنيفة رحمه الله و عندهما ما اتفقوا في نجاسته فهى غليظة و ما ساغ الاجتهاد في طهارته فهي خفيفة لان الاجتهاد في حق وجوب العمل كالنص و فى الخزانة النجاسة الغليظة ما ثبت نجاستها بدليل مقطوع به فالنجاسة الخفيفة ما ثبت نجاستها بدليل ظني كذا فى البرجندي شرح مختصر الوقاية •

الناسوت عند الصوفية هي محل اللاهوت كما مر في فصل الواو من باب اللام و تطلق ايضا على عالم الشهادة اى الدنيا و قد مر في لفظ الجبروت في فصل الراء المهملة من باب الجيم •

النفس بالفتح و سكون الفاء عند اهل الرمل اسم للجماعة اهل رمل جماعت را نفس و نفس كل نامند و نيز نفس را بر عنصر اب اطلاق مي كنند و اب اول را نفس اول گويند و اب دوم را نفس دوم پس اب عتبه داخل نفس هفتم باشد و در جدول ادوار طالب و مطلوب گذشته است بتفصيل از

دائرة ابدع واسكن و النفس يطلق عند الحكماء باشتراك اللفظي على الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله و هو على قسمين نفس فلكية و نفس انسانية و على ما ليس بمجرد بل قوة مادية و هو على قسمين ايضا نفس نباتية و نفس حيوانية هكذا يستفاد من تهذيب الكلام و يجعل النفس الارضية اسما للنفس النباتية و الحيوانية و الانسانية و النفس الفلكية تسمى بالنفس السماوية ايضا فالنفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي الّي من حيث يتولد و يتغذى و ينمو فالكمال جنس بمعنى ما يتم به الشيء و قد سبق في محله و بقيد اول خرج الكمالات الثانية كالعلم و القدرة و غيرها من توابع الكمال الاول وبقيد الجسم خرج كمالات المجردات و بقيد طبيعي خرج صور الجسم الصناعي كصور السرير و الكرسي و بقيد الّي خرج صور العناصر اذ لا يصدر عنها افعال بواسطة الآلات و كذا الصور المعدنية فالآلي صفة الكمال اي كمال اول الي اي ذو آلة و يجوز جره على انه صفة لجسم اي جسم مشتمل على الآلة بان يكون له آلات مختلفة يصدر عنها هذه الافعال من التغذية و التنمية و توليد المثل و هذا اظهر لعدم الفصل بين الصفة و الموصوف على التقديرين فليس المراد بالآلي ان الجسم ذو اجزاء متخالفة فقط بل يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية و النامية فان آلات النفس بالذات هي القوى و بتوسطها الاعضاء و قيل الاولى ان لا يراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي فقط بل يراد به ما يقابل الجسم التعليمي و الصناعي معا لئلا يفتقر الى اخراج الكمال الاول للجسم التعليمي الى قيد اخر و منهم من رفع طبيعيا صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الحيوان كما في السرير و الصندوق و وكر الطير و قد يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه لكن الظاهر حينئذ ان يقال كمال اول طبيعي لجسم الّي الخ و بقيد الحيثية خرج كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين كالنفس الحيوانية و الانسانية و الفلكية اعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان الشيء اذا صار حيوانا تكون نفسه النباتية باقية فيه و تلك الافعال صادرة عنها لا عن النفس الحيوانية و الافعال الحيوانية من الحس و الحركة الارادية صادرة عن النفس الحيوانية و المحققون على ان الافعال المذكورة في النفس النباتية صادرة في الحيوان عن النفس الحيوانية و تبطل النفس النباتية عند فيضان النفس الحيوانية فعلى هذا بعض افعال النفس الحيوانية بالاختيار و بعضها بلا اختيار و لا يخفى ما فيه من التامل فعلى المذهب الاول لا حاجة الى زيادة قيد فقط و على المذهب الثاني لابد من زيادته و لذا قال البعض هي كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يتولد و يزيد و يغتذي فقط و الحصر اضافي بالنسبة الى ما يحس و يتحرك بالارادة فلا يرد ان افعال النفس النباتية غير منحصرة فيما ذكر بل لابد مع ذلك ايضا من جهة ما يتصور و يجذب و يضم و يمسك و يدفع لكن بقي ههنا بحث من وجوه الاول ان التعريف صادق على صورة النطفة التي بها تصير مبدا المتغذية و التنمية و كذا على الصورة اللحمية و العظمية و غيرها مع انه لا يقال لها نفس نباتية و الا يلزم ان تكون هذه الاشياء نباتا و الجواب ان عدم اطلاق

النفس النباتية عليها انما هو في عرف العام و اما في عرف الخاص فيجوز اطلاقها عليها و اطلاق النبات على تلك الاجسام ايضا جائز اصطلاحا الثاني انه صادق على الصور النوعية المبسائط الموجودة في المركبات النباتية و الجواب ان تلك الصور ليست كمالات اولية بالنسبة الى المركبات اذ الكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته بان يكون سببا قريبا لحصول النوع و جزءا اخيرا له و ما هو بمنزلته وتلك الصور ليست كذلك بالنسبة الى المركبات الثالث انه يكفي ان يقال كمال اول من حيث يتغذى و ينمو و يتولد بل يكفي ان يقال كمال من حيث ينمو و باقي القيود مستدرك اذ الكمال الثاني وكمال الجسم الصناعي و غير الآلي ليس من جهة ما ينمو و الجواب ان قيود التعريف قد تكون للاحتراز وقد تكون للتحقيق و بعض هذه القيود للاحتراز وبعضها للتحقيق و النفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية ويتحرك بالارادة و القيد الاخير لاخراج النفس النباتية و الانسانية و الفلكية اقول و المراد ان يكون منشأ تمييز ذلك الكمال عن الكمالات الاخر هو هذين الامرين اعني ادراك الجزئيات الجسمانية و الحركة الارادية لاغير فينطبق التعريف على المذهبين المذكورين و لايرد ما قيل من انه ان اريد الآلي من جهة هذين الامرين فقط فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية على مذهب المحققين لانها الية من جهة الافعال النباتية ايضا وان اريد الآلي من جهتهما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة و اورد عليه انه غير جامع لعدم صدقه على النفس الحيوانية في الانسان لانها ليست مدركة عند المحققين بل المدرك الكليات و الجزئيات مطلقا هو النفس الناطقة و اجيب بان المراد بالمدرك اعم من ان يكون مدركا بالحقيقة او يكون وسيلة للادراك و النفس الحيوانية وسيلة لادراك النفس الناطقة للجزئيات الجسمانية ولايرد القوى المدركة الظاهرة و الباطنة لان هذه القوى ليست من قبيل الكمال الاول لانها كما مر عبارة عن الجزء الاخير للنوع اوما هو بمنزلته *

و النفس الانسانية و تسمى بالنفس الناطقة و الروح ايضا كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية و الجزئية المجردة و يفعل الافعال الفكرية و الحدسية و قد سبق ان المراد بالكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته بان يكون سببا قريبا لتحققه و جزءا اخيرا له و ما هو بمنزلته والنفس الناطقة بالنسبة الى بدن الانسان من قبيل الثاني ثم قولهم كمال اول لجسم طبيعي الي مشترك بين النفوس الثلثة و باقي القيود في التعريفات لاخراج بعضها عن بعض و اما النفوس الفلكية فخارجة عن هذا لان السماويات لاتفعل بواسطة الآلات على ما هو المشهور من ان لكل فلك من الخارج المركز و الحوامل و التداوير و الممثلات نفسا على حدة على سبيل الاستقلال و اما على راي من يقول ان الكواكب و التداوير و الخارج المركز هي الاعضاء و الآلات للنفس المدبرة للفلك الكلي فالنفوس للافلاك الكلية فقط فداخلة فيه الا انه لايشتمل القدر المذكور لنفس الفلك الاعظم عندهم ايضا فاخراجها عن تعريف النفس النباتية على رايهم بقيد الحيثية المذكورة في تعريف النفس النباتية وعن تعريف النفس الناطقة بقيد و يفعل الافعال الفكرية واما اخراجها عن تعريف

النفس الحيوانية فبقيد ما يدرك الجزئيات الجسمانية لان النفوس الفلكية مجردة و المجرد لا يدرك الجزئي المادي * والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك و حركة دائمين يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل و هذا مبني على المذهب المشهور و عليك بالتامل فيما سبق حتى يحصل تعريف النفس الفلكية على المذهب الغير المشهور ايضا اعلم انهم قالوا ان النفس الفلكية مجردة عن المادة و توابعها مدركة للكليات و الجزئيات المجردة و قالوا حركات الافلاك ارادية و كلما يصدر عنه الحركة الجزئية الارادية فيرتسم فيه الصغير و الكبير و لا شيئ من المجردات كذلك فليس المباشر القريب لتحريك الفلك جوهرا مجردا بل لابد ههنا من قوة جسمانية اخرى فائضة عن المحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك و تسمى تلك القوة الفائضة نفسا منطبعة و نسبتها الى الفلك كنسبة الخيال الينا في ان كلا منهما محل ارتسام الصورة الجزئية الا ان الخيال مختص بالدماغ و النفس المنطبعة سارية في الفلك كله لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه على بعض في المحلية و الى هذا ذهب الامام الرازي و قال المحقق الطوسي ذلك شيئ لم يذهب اليه احد قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين هو الة لهما والحق ان له نفسا مجردة و قوة خيالية و هذا مراد الامام غاية ما في الباب انه عبر عن القوة الخيالية بالنفس المنطبعة و المشاؤن على ان للفلك نفسا منطبعة لا غير فان الظاهر من مذهبهم ان المباشر لتحريك الفلك قوة جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته و ان الجوهر المجرد الذي يستكمل به نفسه عقل غير مباشر للتحريك و الشيخ الرئيس على ان له نفسا مجردة لا غير وقال ان النفس الكلي هي ذات ارادة عقلية و ذات ارادة جزئية و قال ان لكل فلك نفسا مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فتقوم بها وهي تدرك المعقولات بالذات و تدرك الجزئيات بجسم الفلك و تحريك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكاته كالخيال بالنسبة الى نفوسنا و ابداننا فان المدرك حقيقة هو النفس و الخيال الة و واسطة لادراكه فالمباشر على هذا هو النفس الا انها بواسطة الآلة و تحقيقه في شرح الاشارات ثم اعلم ان عدد النفوس الفلكية المحركة للافلاك على المذهب المشهور هو عدد الافلاك و الكواكب جميعا و على المذهب الغير المشهور تسعة بعدد الافلاك الكلية فانهم قالوا كل كوكب منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان و احد ذي نفس واحدة تتعلق تلك النفس بالكوكب اولا و بافلاكه ثانيا كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا و باعضائه بعد ذلك بتوسطه و قيل لجميع الافلاك نفس واحدة تتعلق بالمحيط و بالباقية بالواسطة * **فائدة** * في المباحث المشرقية الشيئ قد يكون له في ذاته و جوهره اسم يخصه و باعتبار اضافته الى غيره اسم اخر كالفاعل و المنفعل و الاب و الابن و قد لا يكون له اسم الا باعتبار الاضافة كالراس و اليد و الجناح فمتى اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود و النفس في بعض الاشياء كالانسان قد تتجرد عن البدن

و لاتتعلق به لكن لايتناوله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حينئذ هو العقل فما ذكر في تعريف النفس ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يوخذ الجسم في تعريفها كمايوخذ البناء في تعريف البانى من حيث انه بان و ان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان * فائدة * قيل اطلاق النفس على النفوس الارضية و السماوية ليس بحسب اشتراك اللفظ فان الافعال الصادرة عن صور انواع الاجسام منها ما يصدر من ارادة و ادراك و ينقسم الى ما يكون الفعل الصادر عنه على وتيرة واحدة كما للافلاك و الى ما لايكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما للانسان و الحيوانات و منها ما لا يصدر عن ارادة و ادراك و ينقسم الى ما يكون على وتيرة واحدة وهي القوة المسخرية كما يكون للبسائط العنصرية من الميل الى المركز او المحيط و الى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما يكون للنبات و الحيوان من افاعيل القوة التي توجب الزيادة في الاقطار المختلفة و القوة المسخرية خصت باسم الطبيعة و البواقي باسم النفس و اطلاق اسم النفس عليها لا يمكن الا بالاشتراك لانه لو اقتصر على انها مبدأ فعل ما او قوة يصدر منها امر ما يصير كل قوة طبيعية نفسانية و ليس كذلك و ان فسرناها بانها التي تكون مع ذلك فاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية و ان نفرض وقوع الافعال على جهات مختلفة فيخرج النفس الفلكية وكذا لايشتمل للجميع قولهم النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة اي مايمكن ان يصدر عن الاحياء و لا يكون الصدور عنهم دائما بل قد يكون بالقوة لانه يخرج بقيد آلي النفوس الفلكية لان افعالها لاتصدر بواسطة الآلة على المذهب المشهور وعلى المذهب الغير المشهور بالقيد الاخير لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية آلية على هذا المذهب لكنها ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة اصلا بل يصدر منها افاعيل الحيوة كالحركة الارادية مثلا دائما و اعترض عليه ايضا بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية و ان اريد اعم من ذلك فان اريد جميعها خرج النفس النباتية والحيوانية و ان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض مايصدر عن الاحياء واجيب بان المراد البعض وصور المعدنيات و البسائط خارجة بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بلا توسط آلة بينها و بين آثارها هذا لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة و لاخفاء في انه معنى شامل للنفوس كلها على المذهبين لان ما يكون مبدأ لافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدأ لافاعيل مختلفة و هو النفس الارضية او يكون مبدأ لافاعيل لا على وتيرة واحدة عادمة للارادة بل يكون مختلفة و مع الارادة على رأي و على وتيرة واحدة ومع الارادة على الصحيح * فائدة * النفس لها اعتبارات ثلثة واسماء بحسبها فانها من حيث هي مبدأ الآثار قوة و بالقياس

الى المادة التي تحملها صورة و بالقياس الى طبيعة الجنس التي بها تتحصل و تتكمل كمال و تعريف النفس بالكمال اولى من الصورة اذ الصورة هي الحالة في المادة و النفس الناطقة ليست كذلك لانها مجردة فلايتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن لكنها مع تجردها كمال البدن كما ان الملك كمال للمدينة باعتبار التدبير والتصرف و ان لم يكن فيها و كذا تعريفها بالكمال اولى من القوة لان القوة اسم لها من حيث هي مبدأ الآثار و هو بعض جهات المعرف و الكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لآثارها فتعريفها به تعريف من جميع جهاتها * **فائدة** * للنفس النباتية قوى منها مخدومة و منها خادمة و تسمى بالقوى الطبيعية وكذا للنفس الحيوانية قوى وتسمى قواها التي لا توجد في النبات نفسانية ومنها مدركة وغير مدركة وكذا للنفس الناطقة وتسمى قواها المختصة بها قوة عقلية فباعتبار ادراكها للكليات تسمى قوة نظرية و عقلا نظريا وباعتبار استنباطها لها تسمى قوة عملية و عقلا عمليا و لكل من القوة النظرية و العملية مراتب سبق ذكرها في لفظ العقل في فصل اللام من باب العين المهملة * **فائدة** * النفوس الانسانية مجردة اى ليست قوة جسمانية حالة في المادة و لاجسما بل هي لامكانية لا تقبل الاشارة الحسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان تكون داخلة فيه بالجزئية او الحلول و هذا مذهب الفلاسفة المشهورين من المتقدمين و المتأخرين و وافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي و الراغب و جمع من الصوفية المكاشفة و تعلقها بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا لا يتمكن العاشق بسببه من مفارقة معشوقه ما دامت مصاحبته ممكنة الا ترى انها تحبه و لاتكرهه مع طول الصحبة و تكره مفارقته وسبب التعلق توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين و العقليتين على البدن فان النفس في مبدأ الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها بالآلات و القوى البدنية قال تعالى و الله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا و جعل لكم السمع و الابصار و الافئدة وهي تتعلق بالروح الحيواني اولا اى بالجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية فيفيض من النفس على الروح قوة تسري بسريان الروح الى اجزاء البدن و اعماقه فتثير تلك القوة في كل عضو من اعضاء البدن ظاهرة و باطنة قوى تليق بذلك العضو و يكمل بالقوى المثارة في ذلك العضو نفعه كل ذلك بارادة العليم الحكيم وخالفهم فيه جمهور المتكلمين بناء على ما تقرر عندهم من نفي المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا و احتج المثبتون للتجرد عقلا بوجوه منها انها تعقل المفهوم الكلي فتكون مجردة لان النفس اذا كانت ذا وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع و الحال في ذي الوضع يختص بمقدار مخصوص و وضع معين ثابتين لمحله فلا يكون ذلك الحال مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لايكون مطابقا الا لما له ذلك المقدار و الوضع فلا يكون كليا هذا خلف ورد بانا لا نسلم ان عاقل الكلي محل له لابتنائه على الوجود الذهني و ايضا الحال فيما له مقدار و شكل و وضع معين لا يلزم ان يكون متصفا به لجواز ان لا يكون الحلول سريانيا و اما نقلا فمن وجوه ايضا الاول قوله تعالى و لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله

امواتا بل احياء الآية و لا شك ان البدن ميت فالحي شيئ اخر مغائرله هو النفس والثاني قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا و المعروض عليها ليس البدن الميت فان تعذيب الجماد محال والثالث قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك الآية و البدن الميت غير راجع ولا مخاطب و الرابع قوله عليه السلام اذا حمل الميت على نعشه يرفرف روحه فوق النعش و يقول يا اهلي و يا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله ومن غيرحله ثم تركته لغيري الحديث فالمرفرف غير المرفرف فوقه والجواب ان الادلة تدل على المغايرة بينها و بين البدن لاعلى تجردها واحتج القائلون للتجرد ايضا بوجوه منها ان المشار اليه بانا و هو معنى النفس يوصف باوصاف الجسم فكيف تكون مجردة و ان شئت التوضيح فارجع الى شرح المواقف و شرح التجريد وغيرهما ثم المنكرون للتجرد اختلفوا في النفس الناطقة على اقوال سبقت في لفظ الروح في فصل الحاء من باب الراء المهملتين و لفظ الانسان و لفظ السر اعلم ان صاحب الانسان الكامل قال النفس في اصطلاح الصوفية خمسة اضرب حيوانية و امارة و ملهمة و لوامة و مطمئنة وكلها اسماء الروح اذ ليس حقيقة النفس الا الروح وليس حقيقة الروح الا الحق فافهم فالنفس الحيوانية تسمى بالروح باعتبار تدبيرها للبدن فقط و اما الفلاسفيون فالنفس الحيوانية عندهم هو الدم الجاري في العروق وليس هذا بمذهبنا ثم النفس الامارة تسمى بها باعتبار ما ياتيها من المقتضيات الطبيعية الشهوانية للانهماك في اللذات الحيوانية و عدم المبالاة بالاوامر و النواهي ثم النفس الملهمة تسمى بها لاعتبار ما يلهمها الله من الخير فكلما تفعله من الخير هو بالالهام الالهي و كلما تفعله من الشر هو بالاقتضاء الطبيعي و ذلك الاقتضاء منها بمثابة الامر لها بالفعل فكانها هي الامارة لنفسها بفعل تلك المقضيات فاذا سميت امارة و للالهام الالهي سميت ملهمة ثم النفس اللوامة سميت بها لاعتبار اخذها في الرجوع و الاقلاع فكانها تلوم نفسها عن الخوض في تلك المهالك و اذا سميت لوامة ثم النفس المطمئنة سميت بها لاعتبار سكونها الى الحق و اطمينانها به و ذلك اذا قطع الافعال المذمومة و الخواطر المذمومة مطلقا فانه متى لم ينقطع عنها الخواطر المذمومة لا تسمى مطمئنة بل هي لوامة ثم اذا ظهر على جسدها الآثار الروحية من طي الارض و علم الغيب و امثال ذلك فليس لها الا اسم الروح ثم ان انقطعت الخواطر المحمودة كما انقطعت المذمومة و اتصفت بالاوصاف الالهية و تحققت بالحقائق الذاتية فاسم العارف اسم معروفه و صفاته صفاته و ذاته ذاته انتهى و قال في مجمع السلوك نفس لوامة نزديك بعضى مركافر را باشد كه بر نفس خويش ملامت كند و گويد يا ليتني قدمت لحيوتي و بعضى گويند مركافر و مومن هر دو را باشد زيراكه در حديث است فرداى قيامت هر نفس لوامه باشد ملامت كنندهٔ خود شود فاسقان گويند چرا فسق ورزيديم صالحان گويند چرا صلاح زيادة نكرديم انتهى وقد سبق ايضا في لفظ الخلق في فصل القاف من باب

الخاء المعجمة معنى النفس الامارة و اللوامة و المطمئنة ناقلا من التلويح * **فائدة** * النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليّون اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من اثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله فذهب بعضهم الى انها تحدث معه لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر و المراد بالانشاء افاضة النفس على البدن و قال بعضهم بل قبله لقوله عليه الصلوة والسلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام و غاية هذه الادلة الظن اما الآية فلجواز ان يكون المراد بالانشاء جعل النفس متعلقة به فيلزم حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها و اما الحديث فلانه خبر واحد فيعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة و الحديث بالعكس فلكل رجحان فيتقاومان و اما الحكماء فانهم قد اختلفوا في حدوثها فقال به ارسطو و من تبعه وقال شرط حدوثها حدوث البدن ومنعه من قبله و قالوا بقدمها ثم القائلون بحدوثها يقولون ان عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الآخر فلا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد و هذا بخلاف مذهب القائلين بالتناسخ * **فائدة** * اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لاتفنى بفناء البدن اما عند اهل الشرع فبدلالات النصوص و اما عند الحكماء فبناء على استنادها الى القديم استقلالا او بشرط حادث في الحدوث دون البقاء و على انها غير مادية و كل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم * **فائدة** * مدرك الجزئيات عند الاشاعرة هو النفس لانها الحاكمة بها و عليها ولها السمع و الابصار وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان الابصار للباصرة و انها آلة له و القول بانها لا تدرك الجزئيات الا بالآلات يرفع النزاع الا انه يقتضي ان لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات و الشريعة بخلافه و قد سبق في لفظ الادراك * **فائدة** * ذهب جمع من الحكماء كارسطو و اتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع و انما تختلف بالصفات و الملكات لاختلاف الامزجة و الادوات و ذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل يشبه ان يكون قوله عليه الصلوة و السلام الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة و قوله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا قال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا و اما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الماهية فالظاهر انه لم يقل به احد كذا في شرح التجريد و اكثر هذه موضحة فيه *

نفس الامر معناه نفس الشيء في حد ذاته فالمراد بالامر هو الشيء بنفسه فاذا قلت مثلا الشيء موجود في نفس الامر كان معناه انه موجود في حد ذاته و معنى كونه موجودا في حد ذاته ان وجوده ليس باعتبار المعتبر و فرض الفارض سواء كان فرضا اختراعيا او انتزاعيا بل لو قطع النظر عن كل فرض و اعتبار كان هو موجودا و ذلك الوجود اما وجود اصلي اي خارجي او وجود ظلي اي ذهني فنفس الامر يتناول الخارج و الذهن لكنها اعم من الخارج مطلقا اذ كل ما هو موجود في الخارج فهو في نفس الامر قطعا و من

الذهن من وجه اذ ليس كلما هو فى الذهن يكون في نفس الامر فانه اذا اعتقد كون الخمسة زوجا كان كاذبا غير مطابق لنفس الامر مع كونه ذهنيا لثبوته فى الذهن و قد يقال معنى كونه موجودا في نفس الامر ان وجوده ليس متعلقا بفرض اختراعي سواء كان متعلقا بفرض انتزاعي او لم يكن فالعلوم الحقيقية موجودة في نفس الامر بكلا المعنيين و العلوم الاصطلاحية المتعلقة بالفرض الانتزاعي موجودة في نفس الامر بالمعنى الثاني دون الاول فالمعنى الثاني اعم مطلقا من الاول هكذا يستفاد من بعض حواشي التجريد و العلمي و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ الوجود ايضا و هو بهذا المعنى ايضا اعم مطلقا من الخارج و من وجه من الذهن كما لا يخفى و في شرح المطالع قدماء المنطقيين لم يفرقوا بين الخارج و نفس الامر *

النفس بفتحتين در لغت بمعنى دم و در اصطلاح صوفيه ترويح قلبست بمطالب غيوب كه نازل است از حضرت محبوب تبارک و تعالى كذا في لطائف اللغات *

نفس الانتصاب بفتحتين هو عند الاطباء ان لا تتاتى النفس للشخص الا بانتصاب الرقبة و مدها فينفتح المجرى و سببه مادة غليظة او ورم كذا فى الموجز و سماه صاحب بحر الجوهر بالنفس المنتصب ثم قال و النفس المنتصف هو ان يكون الآفة في نصف الرئة و النصف الآخر سالم *

النفيس كالكريم مقابل الخسيس و قد سبق في فصل السين المهملة من باب الخاء المعجمة *

النفاس بالكسر فى اللغة مصدر نفست المرأة بضم النون و فتحها اذا ولدت فهي نفساء وهن نفاس ماخوذ من النفس بمعنى الدم وهى ماخوذة من النفس التى هي اسم لجملة البدن التي قوامها بالدم كذا فى المغرب و فى الشريعة دم يعقب الولد اي خروج دم حقيقي او حكمي ففى العبارة تسامح اختير لاتباع اكثر السلف وبالتعميم دخل الطهر المتخلل في مدة النفاس و كذا دخل نفاس من ولدت و لم تر دما و هذا قول ابي حنيفة رحمه الله و به اخذ اكثر المشايخ و قال ابو يوسف رحمه الله انها لم تصر نفساء و به اخذ بعض المشايخ و يعقب بضم القاف بمعنى يتبع اى يتبع خروج ذلک الدم ولدا خارجا من القبل سواء كان صحيحا او منقطعا فلو خرج اقل الولد لم تصر نفساء بخلاف ما اذا خرج اكثره و هذا عند ابي حنيفة رحمه الله و عن الشيخين بعض الولد و عن محمد الراس و نصف البدن او الرجلان او اكثر من النصف و عنه جميع البدن كما فى المحيط و لو خرج من السرة لم تكن نفساء و ان سال منها الدم كذا في جامع الرموز *

النقرس بالكسر و سكون القاف عند الاطباء وجع يعرض في نواحى القدم و مفصل الكعب و الاصبع لاسيما الابهام كذا في شرح القانونچة و بحر الجواهر *

الناقوس نزد صوفيه باد گرد مقام تفرقه را گويند كذا في بعض الرسائل و در كشف اللغات ميگويند ناقوس در اصطلاح متصوفه عبارت از انتباه است كه بسوي توبت و انابت و عبادت خواند و نيز جذبه كه از حق تعالى خبر كند و از نفس خلاص دهد و بطاعت و قناعت دعوت كند و از خواب غفلت بيدار سازد *

الانكيس بالكاف نزد اهل رمل اسم شكلي است بدينصورت ... واينرا منكوسي نيز ميگويند *

فصل الشين المعجمة * النجش بفتح النون و الجيم او سكونها و هو لغة الاثارة و شرعا الزيادة في الثمن لرغبة المشتري بان يقول اليس هذا ماكنت اطلب منك بكذا و هو اكثر مما اشتراه و هذا حرام كذا في جامع الرموز في بيان البيوع الباطلة و الفاسدة *

الانتفاش بالفاء هو ان تتباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويداخلها الهواء او جسم غريب كالقطن المنفوش و يقابله الاندماج وقد سبق في لفظ التخلخل في فصل اللام من باب الخاء المعجمة *

فصل الصاد المهملة * النص بالفتح والتشديد هو في عرف الاصوليين يطلق على معان الاول كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب و السنة سواء كان ظاهرا اونصا او مفسرا حقيقة او مجازا عاما او خاصا اعتبارا منهم للغالب لان عامة ماورد من صاحب الشرع نصوص و هذا المعنى هو المراد بالنصوص في قولهم عبارة النص و اشارة النص و دلالة النص و اقتضاء النص كذا في كشف البزدوي نقوله من الكتاب و السنة بيان لقوله ملفوظ و ليس المقصود حصر ذلك الملفوظ فيهما بدليل ان عبارة النص و اخواتها لا يختص بالكتاب و السنة و لهذا وقع في العضدي ان الكتاب و السنة و الاجماع كلها يشترك في المتن اي ما يتضمنه الثلثة من امر ونهي وعام وخاص و مجمل و مبين و منطوق و مفهوم و نحوها و الثاني ما ذكر الشافعي فانه سمى الظاهر نصا فهو منطبق على اللغة و النص في اللغة بمعنى الظهور يقول العرب نصت الظبية راسها اذا رفعت و اظهرت فعلى هذا حده حد الظاهر و هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص و الثالث و هو الاشهر هو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد كالخمسة مثلا فانه نص في معناه لا يحتمل شيئا اخر فكلما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالاضافة الى معناه نصا في طرفي الاثبات و النفي اعني في اثبات المسمى ونفي ما لا يطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص و يجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا و ظاهرا و مجملا لكن بالاضافة الى ثلثة معان لا الى معنى واحد و الرابع ما لا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فكان شرط النص بالمعنى الثالث ان لا يتطرق اليه احتمال اصلا و بالمعنى الرابع ان لايتطرق اليه احتمال مخصوص و هو المعتضد بدليل فلا حجر في اطلاق النص على هذه المعاني لكن الاطلاق الثالث اوجه و اشهر و عن الاشتباه بالظاهر ابعد و هذه المعاني الثلثة الاخيرة ذكرها الغزالي في المستصفى قال في كشف البزدوي فظهر بما ذكرها الغزالي ان موجب النص و الظاهر على التفسير الذي اختاره مشائخنا ظني عند اصحاب الشافعي و اما على التفسير الذي اختاره فقطعي كالمفسر انتهى فمشائخنا اي الحنفية

اخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل فهذا المعنى الرابع موافق لمذهبهم و الشافعي اخذ القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال اصلا على ما عرفت في لفظ الظاهر في نفس الصيغة ثم الحنفية قالوا النص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم فما قيل ان النص ما دل على معنى دلالة قطعية يمكن ان يحمل على المعنى الاشهر الثالث و ان يحمل على المعنى الثاني بناء على اختلاف معنى القطعي قيل ان النص هو الذي لا يحتمل التاويل فيحمل على المعنى الاشهر بان سيق الكلام له قال في كشف البزدوي و ليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى و انكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح و بين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع و ان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الآخر بالشهرة او التواتر او غيرهما من المعاني بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة قطعية تنضم اليه سباقا او سياقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع و الربوا لم يفهم من ظاهر الكلام بل بسياق و هو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا وعرف ان الغرض اثبات التفرقة بينهما و ان تقدير الكلام واحل الله البيع و حرم الربوا فانى يتماثلون و لم يعرف هذا بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء احل الله البيع و حرم الربوا ويؤيد ما ذكرنا ما قال شمس الائمة و اما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة و اليه اشار القاضي في اثناء كلامه و قال صدر الاسلام النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام و قال الامام اللامشي رحمه الله النص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله و اريد بالاسماع باقتران صيغة اخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى احل الله البيع نص في التفرقة بين البيع و الربوا حيث يريد بالاسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة و اما قولهم بمعنى في المتكلم في نفس الصيغة فمعناه ما ذكرنا ان المعنى الذي به ازداد النص وضوحا على الظاهر ليس له صيغة في الكلام تدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التى اقترنت بالكلام انه هو الغرض للمتكلم من السوق كما ان فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة بل بالقرينة السابقة التى تدل على ان قصد المتكلم هو التفرقة و لو ازداد وضوحا بمعنى يدل عليه صيغة يصير مفسرا فيكون هذا احترازا عن المفسر انتهى. و قد سبق في لفظ الظاهر ايضا مايوضح هذا فمرجع هذه المعاني التى ذكرها الحنفية الى المعنى الرابع كما لا يخفى والخامس الكتاب و السنة قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي في بحث النسخ كما يراد بالنص ما يقابل الظاهر كذلك يراد به ما يقابل الاجماع و القياس وهو الكتاب و السنة انتهى • و لابد ههنا من بيان معاني عبارة النص و اخواته لاشتراكها في المضاف اليه اعني لفظ النص فاقول عبارة النص دلالته على المعنى مطابقة او تضمنا مع سياق الكلام له و اشارة النص دلالته على المعنى

بالالتزام مع عدم سياق الكلام له و سمى الشافعي العبارة بالمنطوق الصريح و جعل الاشارة من اقسام المنطوق الغير الصريح يدل عليه ما وقع في كشف البزدوي من ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق و مفهوم و جعلوا ما سماه الحنفية عبارة و اشارة و اقتضاء من قبيل المنطوق اعلم ان دلالة الكلام على المعنى على ثلث مراتب الاولى ان يدل على المعنى و يكون ذلك المعنى مقصودا اصليا كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلث و رباع و الثانية ان يدل على معنى و لا يكون مقصودا اصليا بل انما يكون لغرض اتمام معنى اخر كاباحة النكاح في تلك الآية و الثالثة ان يدل على معنى و هو من لوازم المعنى المقصود كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه الصلوة و السلام ان من السحت ثمن الكلب فالقسم الاول مسوق اليه و القسم الثالث ليس مسوقا اصلا و المتوسط مسوق من جهة ان المتكلم قصد الى التلفظ لافادة معناه غير مسوق من جهة ان المتكلم انما ساقه لاتمام بيان ما هو المقصود الاصلي اذ لا يتاتى ذلك الا به فوضح الفرق من القسمين الاخيرين و هو ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في السوق بان انفرد عن القرينة و القسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن لا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا كما في الظاهر و النص فدخل القسم المتوسط ههنا في السوق و لم يدخل في الظاهر و النص فان تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية كان استدلالا بعبارة النص لا باشارته فيدخل الظاهر و النص في عبارة النص وهذا على راى من ذهب الى المباينة بين الظاهر والنص واما من يجعل الظاهر اعم من النص فيقول بتساوي الظاهر والعبارة و دخول النص في العبارة و قيل بالفرق بان السوق و عدم السوق في النص و الظاهر يتعلقان بالمتكلم و هما في العبارة و الاشارة يتعلقان بالسامع و الحكم يختلف بحسب اختلاف المتعلق و بان العبارة اعم من النص لان النص المسوق لحكم يسمى عبارة سواء كان محتملا للتخصيص والتاويل اولم يكن محتملا و سواء احتمل النسخ اولا و اما تسميته نصا فمشروط بشرط ان يكون احتمال التاويل و التخصيص فيه ثابتا لانه اذا انقطع هذا الاحتمال يسمى مفسرا و بان النظم المسوق بالنظر الى نفس الكلام يسمى نصا و بالنظر الى استدلال المستدل به يسمى عبارة فالنص و العبارة و ان كان كلواحد منهما واحدا لكن باختلاف الاعتبار اختلف اسمهما فسمي نصا باعتبار الكلام و سمي عبارة باعتبار استدلال المستدل به و كذا في الظاهر تسميته اشارة باعتبار المستدل و تسميته ظاهرا باعتبار اخر و بالجملة فعبارة النص دلالته على المعنى المسوق له و اشارة النص دلالته على المعنى الغير المسوق له و دلالة النص دلالته على حكم ثبت بمعناه اي بمعنى النص لغة لا اجتهادا و لا استنباطا و يسميها عامة الاصوليين فحوى الخطاب اى معناه وقد يسمى لحن الخطاب اي معناه و يسميها بعض اصحاب الشافعي مفهوم الموافقة فقولهم لغة تمييز اى ثبت بمعناه اللغوي لا بمعناه الشرعي

ليس المراد المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة بل المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعاً بدليل ان كل لغوي يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب ولهذا قيل دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتاويل في معاني اللغة مجازها و حقيقتها فان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم التافيف و النهر في قوله تعالى ولاتقل لهما اف و لا تنهرهما كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق التنبيه و لولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التافيف تحريم الضرب والشتم اذ لاتقول والله ما قلت بفلان اف وقد ضربته ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعا كما في تحريم التافيف فالدلالة قطعية و اذا احتمل ان يكون غيره هو المقصود فهي ظنية كما في ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فان قول السائل واقعت اهلي في نهار رمضان وقع عن الجناية التي هي معنى المواقعة في هذا الوقت لا عن الوقاع فانه ليس بجناية في نفسه والجواب وهو قوله عليه الصلوٰة والسلام اعتق رقبة الخ وقع عن حكم الجناية فاثبتنا الحكم بالمعنى وهو في هذين اي الاكل و الشرب اظهر اذ الشوق اليهما اعظم و لما توقف ثبوت الحكم من الدلالة على معرفة المعنى و لابد في معرفته من نوع نظر ظن بعض الحنفية و بعض اصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس جلي فقالوا لما توقف على ما ذكرنا و قد وجد اصل كالتافيف مثلا وفرع كالضرب و علة موثرة كالاذى يكون قياسا الا انه لما كان ظاهرا سميناه جليا و ليس على مذهب الجمهور كما ظنوا لان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءاً من الفرع اجماعا و ههنا قد يكون كما لو قال السيد لعبده لاتعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه و لان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يعرف و يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا فعلم انها من الدلالات القطعية و ليس بقياس فقولهم لا اجتهادا و لا استنباطا اشارة الى نفي كونها قياسا وبعضهم عرف الدلالة بانها فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل هي الجمع بين المنصوص و غير المنصوص بالمعنى اللغوي و اما دلالة الاقتضاء فهي دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية و قد سبق في فصل الياء التحتانية من باب القاف ويجيئ في لفظ المنطوق ايضا في فصل القاف اعلم ان المفهوم مما سبق ان دلالة الاشارة التزام لا غير و قيل دلالة الاشارة اما تضمن او التزام كما سبق في فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة قال صدر الشريعة في التوضيح العبارة و الاشارة كلاهما دلالة اللفظ على المعنى مطابقة او تضمنا او التزاما و انما الفرق بالسوق و عدمه و اراد بالسوق ما اريد منه في النص و قال ان المعنى الذي يدل عليه اللفظ اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر او لايكون كذلك و الاول اما ان يكون سوق الكلام له فتسمى دلالته عليه عبارة اولا فاشارة و الثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء و الا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اي رفع

ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص و الا فلا دلالة اصلا و التمسك بمثله فاسد و انما جعلوا اللازم المتاخر عبارة او اشارة و اللازم المتقدم اقتضاء لان دلالة الملزوم على اللازم المتاخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم الغير المتاخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا لان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعالها و اما المثبت للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة و لا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول ان قيل ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له و لا جزؤه و لا لازمه فدلالة اللفظ عليه و ثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ في الثلث قلت اللازم المنقسم الى المتقدم و المتاخر هو اللازم لا بواسطة علة الحكم فلا ينافيه كون الثابت بالدلالة ايضا لازما لكن بواسطتها •

النقص بالفتح و سكون القاف عند اهل العروض اجتماع العصب و الكف كذا في عنوان الشرف و رسالة قطب الدين السرخسي •

الناقص عند الصرفيين هو اللفظ الذي لامه فقط حرف علة و يسمى بالمنقوص و معتل اللام و ذي الاربعة ايضا فان كانت لام الكلمة واوا سمي ناقصا واويا كدعا فان اصله دعو وان كانت ياءا سمي ناقصا يائيا كرمي فان اصله رمي و قيد فقط لاخراج اللفيف و يطلق الناقص ايضا على اسم ذي حرفين كمن و ما و كم في القاموس كم اسم ناقص مبني على السكون هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث الكنايات و عند المحاسبين هو العدد الذي مجموع اجزائه المفردة ناقص منه كالاربعة و قد سبق في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين المهملتين و يطلق ايضا على قسم من المخروط و على العدد المستثنى و يسمى بالمنفي ايضا • و عند اهل البديع يطلق على قسم من التجنيس و عند الحكماء يطلق على ما لا يكون حاصلا له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته بل يحتاج في تحصيلها الى اخر كالنفوس الناطقة و قد سبق في لفظ الكامل في فصل اللام من باب الكاف • و يطلق ايضا على قسم من المركب و هو المركب الذي لا يكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به و قد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

المنقوص نزد صرفيان ناقص را گويند و نزد شعرا ركني را گويند كه دران نقص واقع شود و بمعني ديگر نيز اطلاق كنند و انچنان است كه اگر در شعري از اول مصراعهاي او كلمهٔ برداري و باقي مانده را وزن و معني درست باشد وزن او از بحري ديگر شود مثاله • شعر • درد هجر امد و بفزود مرا حسرت و غم • صبر و ارام شد از جانم بادوست بهم • اين از بحر رمل مخبون است و اگر كلمهٔ درد و صبر دور كني رباعي بود و اين لاحق است بمتلون كذا في مجمع الصنائع •

فصل الضاد المعجمة * النقض بالفتح و سكون القاف لغة الكسر و عند اهل النظر يطلق على معان ثلثة كما في الرشيدية الاول نقض الطرد و هو ان يوجد الوصف الذي يدعى انه علة مع عدم الحكم فيه و حاصله انتفاء المدلول مع وجود الدليل و ذلك يكون بوجهين احدهما ان يوجد الدليل في صورة ولم يوجد المدلول فيها و ثانيهما ان يوجد ولايوجد مدلوله اصلا و يعبر عن المعنى الاول بتخلف المدلول عن الدليل و عن الثاني باستلزام المدلول المحال على تقدير تحققه و هذا هو المعني من التعريف المشهور للنقض و هو تخلف الحكم عن الدليل فان المراد بالتخلف الانتفاء و بالحكم المدلول و يسمى نقضا اجماليا ايضا اعني انه كما يطلق لفظ مطلق النقض على المعنى المذكور يطلق النقض المقيد بقيد الاجمال عليه ايضا بخلاف المنع فانه لا يطلق عليه الا مقيدا بالتفصيلي كما في الرشيدية و يسميه اهل الاصول بالمناقضة و بالتناقض ايضا كذا في بعض شروح الحسامي مثاله خروج النجاسة علة لانتقاض الوضوء فنوقض بخروج القليل من النجاسة فانه لاينقض الوضوء و جواب النقض باربع طرق الاول الدفع بالوصف و هو منع وجود العلة في صورة النقض و الثاني الدفع بمعنى الوصف و هو منع وجود المعنى الذى صارت العلة علة لاجله و الثالث الدفع بالحكم و هو منع تخلف الحكم من العلة في صورة النقض و الرابع الدفع بالغرض و هو ان يقال الغرض التسوية بين الاصل و الفرع فكما ان العلة موجودة فى الصورتين فكذا الحكم و كما ان ظهور الحكم قد يتأخر فى الفرع فكذا فى الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال و ان شئت التوضيح فارجع الى التوضيح اعلم ان من لم يجوز تخصيص العلة اخذ تخلف الحكم اعم من ان يكون لمانع او لغير مانع و قال ان تيسر الدفع بهذه الطرق فبها و الا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطلت العلة و ان وجد المانع فلا فان عدم المانع جزء للعلة او شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها ومن جوز تخصيص العلة و قال العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع اخذ قيد لا لمانع و قال المناقضة هي تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع ليخرج تخصيص العلة عن المناقضة بخلاف من لم يجوزه فانه اي تخصيص العلة عنده مناقضة و الثاني نقض المعرفات اما طردا و اما عكسا و الثالث المناقضة و هي عندهم عبارة عن منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل سواء كان المنع مع السند او بدونه وتسمى منعا و نقضا تفصيليا ايضا قالوا اذا استدل المستدل على مطلوب بدليل فالخصم ان منع مقدمة معينة من مقدماته او كلواحدة منها على التعيين فذلك يسمى منعا ومناقضة و نقضا تفصيليا ولايحتاج في ذلك الى شاهد فان المراد بالمنع منعها عن الثبوت بان طلب دليلا على ثبوتها وذلك لايقتضي شاهدا وان منع مقدمة غير معينة بان يقول ليس دليلك بجميع مقدماته صحيحا و معناه ان فيه خللا فذلك يسمى نقضا اجماليا ولابد هناك من شاهد لانه لو اعتبر مجرد دعوى صحة الدليل عليها يلزم انسداد باب المناظرة وحصروا الشاهد في تخلف الحكم او استلزامه المحال ولهذا وقع في الشريفية النقض الاجمالي ابطال الدليل

بعد تمامه متمسكا بشاهد يدل على عدم استحقاقه للاستدلال به و هو اي عدم استحقاقه استلزامه فسادا ما و ان لم يمنع شيئا من المقدمات لا معينة و لا غير معينة بل اورد دليلا مقابلا لدليل المستدل دالا على نقيض مدعاه فذلك الايراد المخصوص يسمى معارضة هكذا ذكر السيد السند و المولوى عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية و هذا المعنى اخص من المعنى الاول لانه قسم منه فان النقض بالمعنى الاول يشتمل التفصيلي و الاجمالي و علم مما ذكر ان للنقض الاجمالي معنيين احدهما اعم من الآخر •

المناقضة عند الاصوليين عبارة عن النقض و عند اهل النظر عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه كذا في التلويح فما وقع في الرشيدية من ان النقض كما يطلق على التخلف المذكور كذلك يطلق على نقض المعرفات طردا او عكسا و كذلك على المناقضة و عرف المناقضة بطلب الدليل على مقدمة معينة يدل على جواز اطلاق لفظ النقض على المناقضة في اصطلاح اهل النظر لا العكس اي لا يدل على جواز اطلاق لفظ المناقضة على النقض بمعنى التخلف فلا يتوهم التدافع بينه و بين كلام التلويح و قال صاحب التوضيح تارة ابطال دليل المعلل يسمى مناقضة و تارة اذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله و يسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما اذا قلت ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تاثير و عند البلغاء عبارة عن تعليق امر على مستحيل اشارة الى استحالة وقوعه كقوله تعالى و لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط كذا في الاتقان في نوع جدل القران •

النقيض قال العلماء النقيضان الامران المتمانعان بالذات اى الامران اللذان يتمانعان و يتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الآخر و بالعكس كالايجاب و السلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب و بالعكس و على هذا لا يكون للتصور نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الاخرى فان صورتي الانسان و اللا انسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شيء فانه تحصل قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يجعل راجعا الى النسبة بل اعتبر جزء منه و ان جعل راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا و كذبا و كذا الحال في التصورات التقييدية و الانشائية لا تدافع بينها الا بملاحظة وقوع تلك النسبة و ارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين في المفردين فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد و مفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور و بينهما تناف صدقا و كذبا فيكون كل منهما نقيضا للآخر قلت ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة و رابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا و ان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات و حمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان و ليس نسب اليه الانسان فهو راجع الى تناقض القضايا ايضا لان زيدا منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا و حمل عليه و قس عليه السلب و هذا هو المتعارف و قول المنطقيين من اثبات النقائض للتصورات محمول على المجاز باعتبار

انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما في الصدق فقط و اما في الصدق و الكذب معا و لهذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب و السلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى و قيل النقيضان المتنافيان اي الامران اللذان يكون كل منهما نافيا للآخر لذاته سواء كان تمانع في التحقق و الانتفاء كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كما في التصورات فعلى هذا يكون للتصور نقيض و من ههنا قيل نقيض كل شيء رفعه و المراد بالرفع ما يستفاد من كلمة لا و ليس و غيرهما لا المعنى المصدري كما لا يخفى هكذا ذكر مولانا عبد الحكيم و قال السيد السند في حاشية شرح المطالع في بحث النسب ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان ينضم اليه كلمة النفي فيحصل مفهوم اخر في غاية التباعد و يسمى رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اي سلب صدقه عليه و الاول نقيض بمعنى العدول و الثاني بمعنى السلب انتهى • فعلم من هذا ان النقيض في التصور متحقق بقسميه اعني رفعه في نفسه و رفعه عن شيء بالاعتبارين و اما في التصديقات فلا يتحقق الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شيء وان معنى قوله نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء انه ان اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه و ان اعتبر صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء فلا يرد ما قيل ان قوله رفعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك وليس كذلك بل هو نقيض لاثباته قيل هذا لا يصدق على نقيض السلب واجيب بانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب و يؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضها رفع الايجاب الكلي و ما صرحوا في القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك او لازما مساويا وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء و الارجح ان يقال رفع كل شيء نقيضه على ما ذكر السيد السند في حاشية العضدي لانه حينئذ يكون الحكم بالعام على الخاص فيجوز ان يكون النقيض غير الرفع وهو الايجاب هكذا ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان اسباب العلم في تعريف العلم و في حاشية القطبي قال ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية في بحث النسب قالوا نقيض الشيء رفعه اى نقيض صدق الشيء رفع صدقه عنه و كذا نقيض القضية المشتملة على ذلك الصدق قضية مشتملة على هذا الرفع و الاول في التصورات و الثاني في التصديقات و على التقديرين يكون التناقض من الطرفين قطعا و لا يمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما مطلقا و ربما يطلق النقيض على المركب من مفهوم و نفي منضم اليه من غير اعتبار صدق فيه بالقياس الى ذلك المفهوم و على ذلك المفهوم بالقياس الى ذلك المركب كالانسان و اللا انسان وهذان المتناقضان لا يمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما من الموجودات لكن يمكن ارتفاعهما من المعدومات •

التناقض هو عند الاصوليين تقابل الدليلين المتساويين على وجه لايمكن الجمع بينهما بوجه و يسمى بالتعارض و المعارضة ايضا و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة مع بيان الفرق بينه و بين النقض و عند المنطقيين يطلق على تناقض المفردات و تناقض القضايا اما بالاشتراك اللفظي او الحقيقة و المجاز بان يكون التناقض الحقيقي ما هو في القضايا و اطلاقه على ما في المفردات على سبيل المجاز المشهور و بهذا صرح السيد الشريف في تصانيفه و يؤيده ما اشتهر فيما بينهم ان التصور لانقيض له هكذا ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية فتناقض المفردين اختلافهما بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته حمل احدهما و عدم حمل الآخر و تناقض القضيتين اختلافهما بالايجاب و السلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما و كذب الاخرى و الاختلاف جنس يتناول الاختلاف بين القضيتين مطلقا و بين المفردين و بين مفرد و قضية و باضافته الى ضمير القضيتين خرج الاختلاف الواقع بين غير القضيتين و تقييده بالايجاب و السلب يخرج الاختلاف بالاتصال و الانفصال و الكلية و الجزئية والعدول و التحصيل وقولنا بحيث يقتضي يخرج الاختلاف بالايجاب و السلب بحيث لايقتضي صدق احدهما و كذب الاخرى نحو زيد ساكن و زيد ليس بمتحرك و قولنا لذاته اي صورته يخرج الاختلاف الواقع بالايجاب و السلب بحيث يقتضي صدق احدهما و كذب الاخرى لكن لالذات الاختلاف بل بخصوصية المادة كما في ايجاب الشيء و سلب لازمه المساوي نحوزيد انسان و زيد ليس بناطق لاينال امثال هذا الاختلاف خرجت بقيد الايجاب و السلب لانها اختلافات بغير الايجاب و السلب فيكون قيد لذاته مستدركا لانا نقول كل قيد قيد به تعريف انما يخرج ما ينافي ذلك لا ما يغايره و الا لم يمكن ايراد قيدين في تعريف فانه لو اورد قيدان اخرج كل منهما الآخر يلزم جمع متنافيين في تعريف و انه محال و ايضا لو اخرج هذا القيد كل اختلاف بغير الايجاب و السلب خرج عن التعريف الاختلاف في الكم والجهة الذي هو شرط و بطلانه ظاهر ثم انه ربما يقع في عباراتهم اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى وحينئذ يكون لذاته عائدا الى الصدق لاالى الاختلاف اذ لا معنى له و يرد عليه الكليتان كقولنا كل ج ب و لا شيء من ج ب فان صدق الاول يقتضي كذب الثاني و بالعكس و يمكن ان يجاب عنه بان اقتضاء صدق احدى الكليتين كذب الاخرى لا لذاته بل بواسطة اشتمالها على نقيض يعني كل كلية من الايجاب و السلب يشتمل الجزئية من جنسه فالموجبة الكلية مشتملة على نقيض السالبة الكلية و هو الموجبة الجزئية الاخرى فقد رجع العبارتان الى معنى واحد قيل لا يصح التعريف لان سلب السلب نقيض السلب و ليسا مختلفين بالايجاب و السلب فلا يكون التناقض منحصرا بين الايجاب و السلب و ايضا فعلى هذا يلزم ان يكون للسلب نقيضان الايجاب و سلب السلب و اجاب عنه المحقق الدواني ان السلب ان اخذ بمعنى رفع الايجاب فنقيضه الايجاب فليس سلب السلب نقيضا له

لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وهي لا تكون نقيضا للسالبة و ان اخذ بمعنى ثبوت السلب يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فيكون نقيضه سلب السلب الذي هو في قوة السالبة السالبة المحمول و لا يكون الايجاب نقيضا له فعلى هذا لا يلزم ان يكون للسلب نقيضان بل لكل اعتبار نقيض و يكون التناقض منحصرا بين الايجاب و السلب و قال مولانا عبد الحكيم في حاشية القطبي لا يشتبه على عاقل ان النسبة بين الشيئين في نفس الامر اما بالثبوت او بالسلب لان التصديق بان الشيئ اما ان يكون اولا يكون بديهي ولي و ليس في نفس الامر النسبة بين شيئين هي سلب السلب انما هو مجرد اعتبار عقل و تعبير عن النسبة الايجابية بما يلازمه فلا مغايرة بين الايجاب و سلب السلب في نفس الامر لاتحاد هما فيما صدقا عليه انما هي في العقل فلا يلزم ان يكون لشيئ و احد نقيضان و ان لا يكون التناقض منحصرا بينهما فعلى هذا معنى قولهم نقيض كل شيئ رفعه ان نقيض كل شيئ وجودي اى ما لا يكون مفهومه سلب شيئ رفعه و اذا كان الرفع نقيضا له يكون ذلك الشيئ الوجودي ايضا نقيضا له و هذا هو المستفاد من تعريف التناقض لان الاختلاف بالايجاب و السلب الذي يقتضي لذاته صدق احدهما و كذب الاخرى انما يتحقق اذا كان السلب رفعا لذلك الايجاب بعينه لانتفاء الواسطة بينهما حينئذ و كون التنافي بينهما بالذات

* فائدة * اشترطوا في التناقض ثماني وحدات وحدة الموضوع و المحمول و الزمان و المكان و الشرط و الاضافة و الجزء و الكل و القوة و الفعل و اكتفى الفارابي بالثلثة الاول و يمكن رد الكل الى وحدة النسبة الحكمية لاختلافها عند اختلافه و يعتبر اختلاف الجهة في الموجهة و في المحصورات اختلاف الكم ايضا •

فصل الطاء المهملة • المستنبط اسم مفعول است از استنباط و ان نزد شعرا نام صنعتى است و آنچنان بوضع رسيده كه بيتى نويسد راست بعده زير هر لفظي بيتي نويسد مثاله • شعر • بزرگا بعالم نديدم كسى • بجز تو شجاع و سخي وجواد • زمانه همى گويمت • كذا في جامع الصنائع ازين بيت چند ابيات برايد •

بزرگا بعالم نديدم زمانه • بجز توشجاع وسخي زمانه
بزرگا زمانه همي گويمت • بجز توزمانه همي گويمت

النقطة بالضم و سكون القاف عند المهندسين هى شيئ ذو وضع يمكن ان يشار اليه بالاشارة الحسية غير منقسم اصلا لا طولا و لا عرضا و لا عمقا لا بالفعل و لا بالتوهم و لا يرد الجوهر الفرد لانهم غير قائلين به و اما من يقول به فيقول هو عرض ذو وضع الخ كذا في شرح اشكال التاسيس في المقدمة و نقطة المحاذاة عند اهل الهيئة قد سبقت في لفظ معدل المسير في فصل اللام من باب العين المهملة • و نقطة المشرق عندهم و تسمى بنقطة الاعتدال الربيعي و بالاعتدال الربيعي و بمطلع الاعتدال ايضا و نقطة المغرب و تسمى بمغرب الاعتدال و مغيب الاعتدال و نقطة الاعتدال الخريفي و تسمى بالاعتدال الخريفي و نقطة الانقلاب الصيفي

و الشتوي سبقت في بيان دائرة البروج و نقطة الشمال و نقطة الجنوب سبقتا في دائرة نصف النهار في فصل الراء من باب الدال المهملتين و نقطة الطالع و نقطة الغارب قد سبقتا في لفظ السمت في التاء المثناة الفوقانية من باب السين المهملة *

المنقوط نزد شعراء كلاميست كه كاتب يا شاعر او را انشا كند بوجهى كه جميع حروف او منقوط بود و اين از اقسام حذف است كذا في مجمع الصنائع *

المناط هو عند الاصوليين العلة قالوا النظر و الاجتهاد في مناط الحكم اى علته اما في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه فتحقيق المناط هو النظر و الاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفة تلك العلة بنص او اجماع او استنباط مثلا العدالة علة لوجوب قبول الشهادة عليتها له بالاجماع فاثبات وجودها في شخص معين بالنظر و الاجتهاد هو تحقيق المناط و لا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع و اما التنقيح فهو النظر في تعيين ما دل النصوص على كونها علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار و مثاله يجيئ في لفظ التنبيه في فصل الهاء و هذا النوع و ان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول و اما التخريج فهو النظر في اثبات علية الحكم الثابت بنص او اجماع بمجرد الاستنباط بان يستخرج المجتهد العلة برائه و هذا في الرتبة دون النوعين الاولين و لهذا انكره كثير من الناس هكذا في التلويح و غيره *

فصل العين المهملة

التنازع بالزاء المعجمة عند النحاة هو توجه العاملين او اكثر الى معمول واحد باختلاف الجهة او باتحادها هكذا يستفاد من الهداد حاشية الكافية و غيرها *

النزاع اللفظي و المعنوي قد ذكرا في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم *

المنتقع على صيغة اسم الفاعل من الانتقاع بالقاف مر تفسيره في لفظ البلة في فصل اللام من باب الباء الموحدة *

النوع بالفتح و سكون الواو و هو عند الاصوليين كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كرجل كذا في نور الانوار شرح المنار و قد سبق في لفظ الجنس في فصل السين المهملة من باب الجيم و عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان الاول الجهة و القضية التي تشتمل على النوع تسمى منوعة و موجهة و رباعية و يجيئ في فصل الهاء من باب الواو الثاني الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو ويسمى نوعا حقيقيا كالانسان فانه مقول على زيد و عمرو و بكر و غيرها في جواب ما هو و هذه ليست مختلفة بالحقائق بل بالعدد و لفظ الكلي مستدرك و حشو للاستغناء عنه بذكر المقول على كثيرين والمراد بالمقول على كثيرين اعم من المقول على كثيرين في الخارج او في الذهن اذ لو خص بالاول لخرج عن التعريف الانواع المنحصرة في شخص واحد كالشمس و المعدومة كالعنقاء و يعم الفعل والقوة ايضا و قولنا

بالعدد فقط يخرج الجنس و العرض العام و فصول الاجناس و خواصها و قولنا في جواب ما هو يخرج الفصول والخواص الشاملة الثالث الكلي الذي يقال عليه و على غيره الجنس في جواب ما هو قولا اوليا و يسمى نوعا اضافيا فالكلي يجب ان يحافظ عليه لئلا يخلو الحد عن الجنس و لاخراج الشخص قيل هذا انما يصح اذا لم يعتبر قيد الاولية فاذا سئل عن زيد و فرس معين بما هما اجيب بالحيوان الا انه ليس مقولا عليهما قولا اوليا فلا حاجة في اخراجه الى قيد الكلي و قولنا يقال عليه و على غيره الجنس يخرج الكليات الغير المندرجة تحت جنس مطلقا كالماهيات البسيطة التي لا يحمل عليها جنس اصلا اوتحت جنس لتلك الكليات كما هو الظاهر فعلى الاول كان قولنا في جواب ما هو مخرجا لفصول الانواع و خواصها اذ الجنس يقال عليها لكن لا في جواب ما هو و على الثاني لم يكن مخرجا لشيئ لان تلك الامور مخرجة بالقيد السابق لكونها بسائط او مركبة من اجزاء متساوية فلا جنس لها يقال عليها و اما قيد الاولي فيزعم الامام للاحتراز عن النوع مقيسا الى الجنس البعيد فانه ليس نوعا له بل للقريب ورد عليه صاحب الكشف بان هذا مخالف لكلام القوم حيث حكموا بان نوع الانواع نوع لجميع مافوقه من الاجناس بل الاولى ان يكون ذلك احترازا عن الصنف و هو النوع المقيد بقيود مخصصة كلية كالرومي و الزنجي اذ لا يحمل عليه جنس من الاجناس بالذات بل هو بواسطة حمل النوع عليه بخلاف المقيس الى الجنس البعيد فانه يحمل عليه بعض الاجناس اعني القريب بالذات وحاصله انه يجب الاحتراز عن الصنف بهذا القيد ولا يجوز الاحتراز به عن النوع المذكور ورد هذا يلزم احد الامرين اما ترك الاحتراز به عن الصنف فيبطل حكمه الاول و اما وجوب الاحتراز به عن النوع بالقياس الى الجنس البعيد فيبطل حكمه الثاني فاحد حكميه باطل قطعا لانه ان اعتبر في النوع ان يكون الجنس مقولا عليه بلا واسطة فالامر الثاني لازم ضرورة خروج النوع بالقياس الى الجنس البعيد عنه فان قول الجنس البعيد عليه بواسطة قول الجنس القريب و ان لم يعتبر ذلك لم يخرج الصنف عن الحد فيلزم الامر الاول فالصواب ان يقال في التعريف ان النوع الاضافي اخص كليين مقولين في جواب ما هو و يزداد حسنا لو قيل الكلي الاخص من الكليين المقولين في جواب ما هو و انما كان حسنا لاشتماله جميع افراد المحدود مع اخراج الصنف اذ لايقال في جواب ما هو والمراد كونهما مقولين في ذلك الجواب على شيئ واحد فلايرد ما قيل من ان اخص الكليين المقولين في جواب ما هو قد لا يكون نوعا لاعمهما كالضاحك و الماشي فانهما يقالان في الجواب على هذا الضاحك و الماشي و ذلك الضاحك و الماشي و ليس الضاحك نوعا للماشي و وجه ازدياد الحسن في الثاني منهما التصريح بما هو المراد فان العبارة الاولى تحتمل ان يفهم منها بالنسبة الى ذينك الكليين حتى يكون اخص من كلواحد منهما و ان يفهم انهما مختلفان عموما و خصوصا و اخصهما النوع الاضافي و هو المراد و العبارة الثانية صريحة فيه * فائدة * النسبة بين النوعين العموم و الخصوص من وجه فانهما يتصادقان معا في النوع السافل و يصدق النوع الحقيقي فقط

في البسائط و الاضافي فقط في الاجناس المتوسطة ومنهم من ذهب الى ان الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي محتجا بان كل حقيقي فهو مندرج تحت مقولة من المقولات العشرة لانحصار الممكنات فيها و هي اجناس فكل حقيقي اضافي * فائدة * كل من الحقيقي و الاضافي له مراتب او مرتبة اما النوع الاضافي بالنسبة الى مثله فمراتبه اربعة على قياس مراتب الجنس لانه اما ان يكون اعم الانواع و هو النوع العالي كالجسم او اخصها و هو السافل كالانسان او اعم من بعض و اخص من بعض و هو المتوسط كالجسم النامي و الحيوان او مباينا للكل و هو النوع المفرد كالعقل ان قلنا انه ليس بجنس و الجوهر جنس له الا ان السافل هٰهنا يسمى نوع الانواع و في مراتب الاجناس يسمى العالي بجنس الاجناس لان نوعية النوع بالقياس الى مافوقه و جنسية الجنس بالقياس الى ما تحته و مراتب الاضافي بالقياس الى الحقيقي اثنتان لانه يمتنع ان يكون فوقه نوع حقيقي فان كان تحته نوع حقيقي فهو العالي و الا فهو المفرد و اما الحقيقي بالاضافة الى مثله فليس له من المراتب الا مرتبة الافراد اذ لو كان فوقه او تحته نوع يلزم كون الحقيقي فوق نوع و هو محال و اما الحقيقي بالنسبة الى الاضافي فله مرتبتان اما مفرد او سافل لامتناع ان يكون تحته نوع فانكان نوع فوقه فهو سافل و الا فمفرد اعلم ان الجنس العالي يباين جميع مراتب النوع و النوع السافل يباين جميع مراتب الجنس و بين كلواحد من الباقين من الجنس و بين كلواحد من الباقين من النوع عموم من وجه و توضيح المباحث مع التحقيق يطلب من شرح المطالع و حاشيته السيد السند •

المنوع عندهم يطلق على الفصل لان الفصل يجعل النوع نوعا كذا في شرح هداية الحكمة في فصل الكلي و الجزئي و المنوعة هي الموجهة كما عرفت •

فصل الفاء * المنشف بالشين المعجمة دوائي است كه چون رطوبت ان بر عضو رسد نفوذ كند در مسامات عضو و اثران ظاهر شود در جلد چون نورة هٰكذا في بحر الجواهر •

النصف بالكسر و سكون الصاد نيمه و نصف النهار عند اهل الهيئة هي دائرة عظيمة تمر بقطبي الافق و بقطبي معدل النهار و قد سبق • و خط نصف النهار سبق في لفظ الخط • و نصف النهار الحادث يسمى بنصف نهار الافق الحادث ايضا عندهم دائرة عظيمة تمر بقطبي معدل النهار و بقطبي الافق الحادث كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني و النصف الشرقي و الغربي من الافق مر في فصل القاف من باب الالف • و قد سبق ايضا بيان النصف المقبل و المنحدر في لفظ الصعود في فصل الدال من باب الصاد المهملتين • و يسمى النصف المقبل بالنصف الشرقي من الفلك و النصف الصاعد و يسمى النصف المنحدر بالنصف الغربي منه و النصف الهابط •

التنصيف عند المحاسبين هو اخراج نصف العدد و طريقه معروف في كتب الحساب

المنصف على انه اسم مفعول من التنصيف عند المحاسبين هو العدد الحاصل من عمل التنصيف كالاربعة الحاصلة من تنصيف الثمانية و يسمى ايضا حاصل التنصيف و نصفا و يطلق ايضا على العدد الذي تريد تنصيفه كالثمانية في المثال المذكور • و عند الفقهاء هو ماطبخ من ماء العنب حتى ذهب نصفه و بقي نصفه و غلا و اشتد كذا في البرجندي في كتاب الغصب و قد سبق في لفظ الطلاء ايضا في ناقص باب الطاء المهملة •

فصل القاف • تنسيق الصفات عند اهل البديع هو تعقيب موصوف بصفات متوالية كقوله تعالى انا ارسلناك شاهدا و مبشرا و نذيرا و داعيا الى الله و سراجا منيرا كذا في المطول في اخر فن البديع

عطف النسق عند النحاة هو العطف بالحرف كما مر •

النطق بالضم و سكون الطاء يطلق على النطق الخارجي و هو اللفظ و على النطق الداخلي الذي هو ادراك الكليات و على مصدر ذلك الفعل و هو اللسان و على مظهر هذا الانفعال اى الادراك و هو النفس الناطقة كذا في شرح المطالع في تعريف المنطق و في بديع الميزان في بيان النسب ما حاصله ان المراد بالنطق في قولهم الانسان حيوان ناطق هو القوة الموجودة في جنان الانسان التي ينتقش فيها المعاني و لاخفاء في انها لاتوجد في الببغاء و الملائكة و الجن لفقد الجنان في الجن و الملائكة و فقد انتقاش المعاني في الببغاء انتهى •

الناطق عند السبعية هو الرسول على ما مر في فصل العين من باب السين المهملتين •

النطاق بالكسر لغة كل مايشد به وسطك و المنطقة اخص و هى ما يكون شد الوسط به متعارفا و في اصطلاح اهل الهيئة يطلق على بعض الدائرة فانهم قسموا التداوير و الافلاك الخارجة المراكز الى اربعة اقسام و سموا كل قسم منها نطاقا و نطاقات الخارجة المراكز تسمى نطاقات اوجية و نطاقات التداوير نطاقات تدويرية كما في توضيح التقويم و المناسب ان يطلق النطاق على تمام الدائرة المسماة بالمنطقة لكنهم اطلقوه على البعض منها تسمية للجزء باسم الكل كذا ذكر العلي البرجندي وتوضيح ذلك انهم قسموا الافلاك الخارجة المراكز و التداوير اي كلواحد منها على اربعة اقسام مختلفة في العظم و الصغر و سموا كلواحد منها نطاقا اثنان منها سفليان متساويان واثنان منها علويان متساويان و اختلفوا في مبادي هذه الاقسام فمنهم من اعتبر الابعاد عن مركز العالم بناء على ان مقتضى خروج المركز تحقق ابعاد مختلفة بالقياس الى مركز العالم و التدوير ايضا يقتضي ذلك فيقسم معتبر الابعاد الخارج المركز بخطين يخرج احدهما من مركز العالم الى البعدين الابعد و الاقرب اي الاوج و الحضيض و الخط الآخر يمر بالبعدين الوسطين بحسب المسافة وهما نقطتان متقابلتان على محيط الخارج فيما بين الاوج و الحضيض حيث يستوي الخطان الخارج احدهما من مركز العالم والآخر من مركز الخارج المنتهيان الى اية نقطة كانت من النقطتين وذلك ان الخط الخارج من مركز العالم

الى اوج الخارج اكبر من نصف قطر الخارج بما بين المركزين و الخط الخارج منه الى حضيضه اصغر من نصف قطره بما بين المركزين فلا محالة بين الاوج و الحضيض من الجهتين نقطتان يكون الخط الخارج من مركز العالم الى ايتهما كانت مساويا لنصف قطر الخارج من مركز الخارج اليها بالضرورة و ممر هذا الخط المار بالبعدين الاوسطين بحسب المسافة عند منتصف ما بين مركزي العالم و الخارج اذ يحدث هناك في كل جهة مثلث قائم الزاوية لكون الخط المذكور عمودا على الخط المار بالاوج و الحضيض والمثلثان يشتركان في احد ضلعي القائمة و يتساويان في الضلع الآخر فيتساوى وتر القائمة و يقسم معتبر الابعاد التدوير بخطين يخرج احدهما من مركز الحامل مارا بحضيض التدوير و مركزه الى ذروته و الآخر يمر بنقطتي التقاطع بين منطقتي التدوير و الحامل فالبعد بين مركز الحامل والذروة نصف قطر منطقة الحامل مع نصف قطر منطقة التدوير و بينه و بين الحضيض نصف قطر منطقة الحامل الا نصف قطر منطقة التدوير و بينه و بين كلواحدة من نقطتي التقاطع بين النقطتين نصف قطر الحامل فهذا البعد متوسط بين البعدين الاولين و منهم من اعتبر في تقسيم النطاقات اختلاف مسير الكواكب في الحركات اذ الغرض الاصلي من اثبات الخارج و التدوير انضباط احوال حركات الكواكب في السرعة و البطوء و التوسط بينهما فقسم هذا المعتبر الخارج المركز بخطين احدهما من مركز العالم الى اوج الخارج و حضيضه بمثل مامر بعينه لان الاوج و الحضيض كما انهما البعد الابعد و الاقرب كذلك هما موضعا غاية البطوء و السرعة في الحركة و الخط الآخر يمر بحيث يكون هناك زاوية التعديل اعظم مما في سائر الاحوال و ذلك الموضع بين جانبي الاوج و الحضيض على بعد تسعين جزء عنه من اجزاء فلك البروج فهذا الخط يمر بمركز العالم قاطعا للخط الاول على قوائم و طرفاه يسميان بالبعدين الاوسطين بحسب المسير لان السير هناك متوسط في غاية السرعة و البطوء و قسم التدوير بخطين يخرج احدهما من مركز الحامل و يمر بذروة التدوير و حضيضه بمثل مامر لما عرفت و الآخر هو العمود على الاول و ينتهي طرفاه الى نقطتي التماس بين محيط منطقة التدوير و بين خطين يخرجان الى ذلك المحيط من مركز الحامل و هاتان النقطتان تسميان بالبعدين الاوسطين بحسب المسير لتوسط الحركة في السرعة و البطوء عندهما و هاتان النقطتان تحت نقطتي التقاطع بين محيطي منطقتي التدوير و الحامل المعتبر في التقسيم الاول و هناك اي عند كلواحدة من نقطتي التماس غاية التعديل ايضا من جهة التدوير فالقسمان العلويان اعظم من السفليين على التقسيمين الا ان العلويين على التقسيم الثاني اعظم منهما على التقسيم الاول ولا خلاف في مبدأ قسمين منها لانهما الاوج و الحضيض في الخارج و الذروة و الحضيض في التدوير و انما الخلاف في مبدأ القسمين الآخرين الذين اعتبر من البعد الاوسط فالنطاق الاول هو ما يصل اليه الكوكب بعد مجاوزته اوج الخارج او ذروة التدوير و النطاق الثاني و الثالث و الرابع على توالي حركة الكوكب من الاوج والذروة سواء كانت على غير توالي البروج كحركة القمر على التدوير او على تواليها كما في ماعداها و

كذا النطاق الاول من الحامل ما يصل اليه التدوير بعد مجاوزته اوج الحامل و الثاني و الثالث و الرابع على توالي حركته على محيط الحامل فما دام الكوكب او مركز التدوير يتحرك في النطاق الاول و الثاني فهو هابط و في الآخرين صاعد و في الاول و الرابع مستعل و في الثاني و الثالث منخفض اعلم ان اعتبار خروج الخطين المماسين لمحيط التدوير من مركز الحامل مذهب صاحب الملخص و قد يقع فيه صاحب التبصرة و الجمهور اعتبروا خرجهما من مركز العالم قال عبد العلي البرجندي انما خالف الجمهور لانه يلزم على ما ذكروا عدم كون النطاقين العلويين و لا السفليين متساويين لان الذروة المرئية و الحضيض المرئي لا يكونان غالبا على منتصفي القطعتين البعيدة و القريبة توضيحه انا اذا اخرجنا خطا من مركز الحامل الى مركز التدوير قطع منطقة التدوير في الاعلى و الاسفل و لا يتغير هذان التقاطعان بقرب مركز التدوير و بعده عن مركز العالم و هما منتصف القطعتين البعيدة و القريبة من التدوير ثم اذا اخرجنا خطا من مركز العالم الى مركز التدوير نتقاطعه مع اعلى التدوير هو الذروة المرئية و مع اسفله هو الحضيض المرئي فان كان مركز التدوير في الاوج و الحضيض كانت الذروة و الحضيض المرئيان في منتصفي القطعتين المذكورتين و ان لم يكونا كذلك لم يكونا على المنتصف بل في احد جانبيه و بحسب اختلاف ابعاد مركز التدوير عن مركز العالم يختلف بعد الذروة و الحضيض عن المنتصفين فتختلف مقادير النطاقات •

المنطق بفتح الميم اسم لعلم من العلوم المدونة و يسمى بعلم الميزان ايضا وقد سبق في المقدمة •

المنطقة بالكسر كمر بند كما في مدار الافاضل هي عند اهل الهيئة دائرة عظيمة حادثة على سطح الكرة المتحركة على نفسها و تسمى منطقة حركة الكرة ايضا وقد سبق بيانها في لفظ القطب • و منطقة الفلك الاعظم تسمى معدل النهار و نطاق الفلك الاعظم ايضا • و منطقة فلك البروج تسمى منطقة البروج و منطقة الحركة الثانية و فلك البروج ايضا و نطاق البروج ايضا كما في شرح التذكرة للعلي البرجندي و قد تطلق المنطقة و يراد بها منطقة البروج بدليل اطلاق صاحب المواقف في بيان الدوائر المنطقة مع ارادته منها منطقة البروج •

المنطوق هو عند المهندسين المنطق كما سيجيء و عند الاصوليين خلاف المفهوم قالوا اللفظ اذا اعتبر بحسب دلالته فقد تكون دلالته بالمنطوق و قد تكون بالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور و حالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم اولا فيعم الصريح و غير الصريح فان الحكم في غير الصريح و ان لم يذكر ولم ينطق به لكنه من احوال المذكور و المفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور و حالا من احواله ثم المنطوق على قسمين صريح و هو ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة او بالتضمن و غير صريح و هو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام وغير الصريح ينقسم الى دلالة اقتضاء و ايماء و اشارة لانه اما ان يكون مقصودا للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء

BIBLIOTHECA INDICA;

A

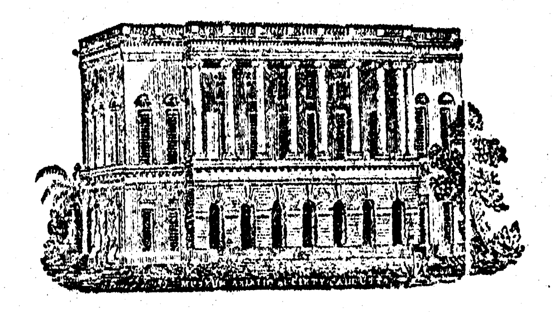
COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED UNDER THE SUPERINTENDENCE

OF THE

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

No. 167.



A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

SCIENCES OF THE MUSALMANS.

PART II.

EDITED BY

MAWLAWIES 'ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR

UNDER THE SUPERVISION OF CAPTAIN W. NASSAU LEES, LL. D.

FASCICULUS 17TH

PRINTED AT W. N. LEES' PRESS.

1861.

کشاف اصطلاحات الفنون

جلد ۱

کا ترجمہ ناظم شعبۂ تالیف

و ترجمہ جامعہ عثمانیہ

